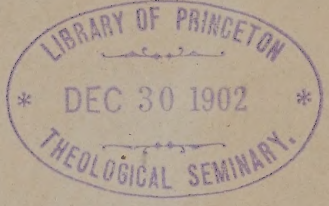
D. Karl von Hechler,

Die biblische Lehre

vom

Heiligen Geiste.

II. Teil.



BS 543 .L43 1899 v.2
Lechler, Karl, 1820-1903.
Die biblische Lehre vom
heiligen Geiste

Die biblische Lehre

vom

heiligen Geiste.

II. Teil.

Die biblische Lehre

vom

heiligen Geiste.

Von

Prälat D. th. et ph. Karl v. Techler,
Generalsuperintendent a. D.

II. Teil.

Philosophisch-dogmatische Begründung.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1902.

Vorwort.

Der zweite Teil meiner biblischen Lehre vom heiligen Geiste, den ich hiemit der Öffentlichkeit übergebe, hat die Bestimmung, diejenigen dogmatischen Begriffe, welche bei der exegetischen Darstellung zur Anwendung, aber nicht zu vollständiger Ausführung gekommen sind, nunmehr vom systematisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus zu rechtfertigen. Da sie mehrfach von den gebräuchlichen Auffassungen abweichen, so war eine solche Rechtfertigung geboten. Sie war auch zuvor angekündigt mit dem Hinweis darauf, daß der exegetische Teil hiefür nicht Raum genug bieten würde. Ganz habe ich sie nicht fehlen lassen. Der mir desfalls von achtbarer Seite her gemachte Vorwurf muß sich jedem Leser durch den Augenschein erledigen. In den nachfolgenden Blättern hoffe ich nicht nur die nötige Ergänzung des Fehlenden gegeben, sondern auch den Beweis geliefert zu haben, daß mein theologisches Denken und Forschen in der erforderlichen Allseitigkeit wissenschaftlich vermittelt ist.

Die Aufnahme des ersten Teiles ist in vieler Hinsicht eine über all mein Erwarten günstige gewesen. Die Anerkennung nicht nur meines ernsten Strebens, sondern auch des wirklichen Dienstes, welchen ich der großen Sache dieses biblischen Problems geleistet, war, zumal aus dem Munde längst erprobter und verehrter Männer der kirchlichen Wissenschaft, mitunter eine so weit gehende, daß ich die ausgesprochenen Urteile nur mit Beschämung über mich ergehen lassen konnte und meinen wärmsten Dank dafür hier niederzulegen mich gedrungen fühle. Daß auch gegenteilige Äußerungen erfolgen würden, mußte ich ja selbst erwarten. Auf sie einzugehen, liegt mir hier nicht im Sinne.

Ich zweifle nicht, daß meine Arbeit viele Mängel aufweisen wird, die mir entgangen sind und die ich vielleicht nicht einmal zu bessern vermöchte. Im Interesse der Sache, wie in meinem eigenen sage ich auch für die minder freundlichen Tadelsworte meinen Dank. Die Liebe zu dem Herrn, zu seiner Kirche und den ihr anvertrauten Wahrheitsschätzen wird ja im Verlaufe der Zeit ins Geleise bringen, was dem Maße des heiligen Geistes nicht entspricht.

Nur eines kann ich mich nicht enthalten, hier zur Sprache zu bringen und zwar, wie ich glaube, ebenfalls um des allgemeinen Besten willen. Einer der ersten Beurteiler meiner Schrift, Herr Professor D. Schlatter in Tübingen, hat in seiner vor einer größeren Versammlung württembergischer Theologen in Plochingen gehaltenen Rede sich des Ausdrucks bedient, „die theologische Wissenschaft erscheine in meinem Gedankenleben je und je halb mit Ehrfurcht halb mit Abscheu betrachtet, immer in der Ferne." Gegen diese Charakteristik meines wissenschaftlichen Denkens muß ich nachdrücklich Verwahrung einlegen. Ich habe beide unterstrichene Ausdrücke nicht gebraucht; sie sind eine rednerische Steigerung meiner Worte. Diese Steigerung enthält aber zugleich in dem ersteren Worte einen schwerwiegenden Vorwurf. Die Wissenschaft, auch die theologische, ist ein Erzeugnis menschlichen Fleißes, wie die Kunst, das Gewerbe ꝛc. Ich achte sie auch als Gottes Gabe, vorausgesetzt, daß sie sich als solche bewährt, daß insonderheit der Geist der Wahrheit und der Zucht darin lebt. Ehrfurcht gebührt keinem unter ihnen. Ehrfurcht gebührt Gott dem Herrn allein und dem, was unmittelbar zu ihm gehört. Wenn aber in irgend einem menschlichen Geisteswerke nicht etwa nur Holz, Heu und Stoppeln auf den Grund gebaut werden, in welchem das Heil der Welt ruht, sondern auch der Grund selbst umgerissen wird, wenn da oder dort Lehren sich vernehmen lassen, denen zufolge die heilige Schrift, die Apostel des Herrn und der Herr selbst im Reiche der Kultur die letzte Stelle einnehmen müssen, so kann bei allem etwaigen Ansehen der Personen für derlei Produkte der philosophischen und theologischen Wissenschaft keine Hochschätzung verlangt werden. Sollte Herr D. Schlatter darin anders denken? Sollte in seinen Augen das Wort Christi Luk. 14, 34 f. von dem dummen Salz

auf die Wissenschaft unter keinen Umständen anwendbar sein? Ich kann es nicht glauben. — Übrigens hat Herr D. Schlatter, wie ich zu bemerken nicht unterlassen möchte, mir brieflich seine Anerkennung meiner Schrift, und zwar auch im Einverständnis mit der hochwürdigen theologischen Fakultät, wie er sagt, in einer Weise ausgesprochen, bei der ich keine Ursache habe, mich an diesem Orte mit ihm über jenen Vortrag noch weiter auseinanderzusetzen.

Daß meine Schriftauslegung von einigen Seiten her den Vorwurf willkürlicher Exegese, Überschreitung der Schrift 2c. auf sich gezogen hat, nimmt mich nicht wunder. Der Bibelstoff, den ich zu behandeln hatte, ist zugestandenermaßen zum größten Teile noch nicht bearbeitet. Wer vor dieser Arbeit selbst nicht zurückschreckt, wird bald innewerden, wie vieles erst ganz von vorne durchdacht und abgewogen sein muß, ehe man die Schriftaussagen biblisch-theologisch verwerten kann. Was insbesondere die angebliche Überschreitung der heiligen Schrift anlangt, so ist es damit eine eigentümliche Sache. Kein Vorwurf ist leichter zu erheben als dieser, keiner aber auch schwerer zu begründen. In Christo liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen. Verborgen, heißt es. Dem Geiste Gottes bleibt es anheimgestellt, sie durch die Hand gläubiger Jünger Jesu aus der Tiefe zu holen und in den Verkehr zu bringen. Wer darin Gott dienen will, darf sich nicht weigern, am schwankenden Seile sich in die Tiefe versenken zu lassen, um von Fels zu Fels schwebend die kostbaren Perlen zu suchen. Wie soll aber, möchte ich fragen, der Reichtum der Schrift zu Tage kommen, wenn jeder Gedanke über göttliche Dinge, der seither von niemanden ausgesprochen worden ist, als Willkür, als eine Verletzung der dem Bibelforscher gezogenen Grenzen verurteilt wird? Wo sind die Grenzen? Ich weiß nur eine. Sie besteht darin, daß alles, was aus der Schrift Neues entwickelt wird, die analogia fidei einhalten und die Ehrfurcht vor Gott an der Stirne tragen muß. Ist diese Forderung irgendwo außer acht gelassen worden? Vielleicht wird die eingehendere Besprechung in diesem zweiten Teile manche meiner Behauptungen, die als zu weitgehend aufgefallen sind, annehmbarer erscheinen lassen.

Die Sprache sei nicht wissenschaftlich genug, lautet eine andere Klage. Sie sei zu erbaulich, zu rhetorisch ꝛc. Mir ist keine Vorschrift bekannt, die da sagen würde, welcher Ausdrucksweise ein Theologe sich bedienen muß, wenn er biblische Wahrheiten vortragen will. Der verewigte Sartorius hat im Vorwort zu seinen Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche (Stuttgart 1855) es als eine ihm wohlthuende Bemerkung eines Rezensenten aufgenommen, daß ihm die Gabe verliehen sei, von theologischen Gegenständen zugleich wissenschaftlich und erbaulich zu schreiben. Er hält aber dafür, daß solche Ausdrucksweise im Objekte selbst begründet sei, sofern sich ihm nur das Subjekt, wie es sein Name gebe, in der rechten Weise subjiziere. Ich bin wohl zufrieden, wenn von solchem Prädikat auch mir einiges zuerkannt wird. Ob die Wissenschaft über der Erbauung dabei zu kurz gekommen, bin ich begierig zu erfahren. Auch die rednerische Diktion liegt bei einem Gegenstande wie der unsrige, ganz in der Natur der Sache. Schleiermachers Reden über Religion sind eine Erinnerung daran, daß ein rednerisches und dichterisches Gewand die wissenschaftliche Gestalt eines geistigen Produktes nicht bis zur Unkenntlichkeit verhüllen müsse.[1])

Woran mir vor allem gelegen war, das ist, mich an die heilige Schrift aufs allerengste anzuschließen und in der Ausbeutung ihrer göttlichen Schätze die äußerste Sorgfalt und Treue zu beweisen. In diesem Bestreben kann ein evangelischer Theolog niemals zu weit gehen. Wenn ich auch sogar einem Teile der positiv-theologischen Richtungen hierin als ausgesprochener Gegner erscheine, so ist mir das keineswegs leid. Ich wünschte, durch meine Untersuchungen etwas dafür thun zu können, daß die bibelgläubige Wissenschaft in denjenigen Fragen, welche dem eigentlichen Offenbarungsgebiete angehören, sich mit aller Entschiedenheit von den Abwegen lossage, welche der Apostel Paulus

[1]) So weit wird die Forderung wissenschaftlicher Sprache doch nicht leicht getrieben werden, wie in einer amerikanisch-lutherischen Rezension, wo aus dem Umstande, daß ich von den „Urstoffen nb. der Schrift“ rede ein Beweis meines Mangels an naturwissenschaftlichen Kenntnissen hergeleitet wurde, da doch die „Elemente der Alten“ längst nicht mehr als Grundstoffe gelten.

1. Kor. 2 mit so scharfen, leuchtenden Strichen gezeichnet hat, und auf welchen die sogenannte freie Theologie sich immer tiefer in den schalsten Rationalismus und offensten Unglauben verirrt.

Der modernen Gotteslehre fehlt es, soviel ich sehe, gänzlich an drei Eigenschaften christlichen Erkennens, ohne welche kein evangelisches Denken bestehen kann, es sei elementarer- oder hochgebildeter Art. Die erste ist die Vertrautheit mit der Idee des ewigen Geheimnisses, die demütige Freude an demselben, möchte ich sagen. Es ist Gottes Wesen, im Dunkeln zu wohnen. Das thut er, selbst wenn er im Lichte wohnt. Denn es ist ein Licht, da niemand zukommen kann. Das ist nun aber der erste Stein des Anstoßes für die selbstherrliche Vernunft. Sie erträgt keine Schranken ihres Wissens. Vor ihm muß jedes Rätsel in klare Verstandesbegriffe sich auflösen; was darein sich nicht fügen will, das hat keinen geistigen Wert und wird über Bord geworfen. — Damit ist aller evangelischen Wahrheit die tiefste und stärkste Wurzel abgeschnitten.

Die andere Eigenschaft ist die göttliche Thorheit. Dem Apostel Paulus ist dieses Merkmal der christlichen Erkenntnis das Kleinod seines ganzen Denkens. Denn die göttliche Thorheit ist weiser, denn die Menschen sind; sie übertrifft an Klarheit sowohl als an Wahrheit das Denken der ganzen Welt. Das Mark aber alles ihres Wissens, der Herzpunkt ihres Systemes ist das Kreuz Christi als die Versöhnung der ganzen sündigen Menschheit, ja des Himmels und der Erde (Kol. 1, 20) mit Gott durch das Blut des einigen und ewigen Sohnes. — Von jeher ist diese Predigt das Ärgernis aller Selbstgerechten und der Spott aller Anbeter der irdischen Bildung gewesen. Dem freidenkenden Forscher kann diese Idee nur ein Auswuchs sein an dem idealen Leben der Menschheit, eine Probe von dem Mangel an Kultur, der Geister von geringerer Herkunft auszeichnet. Daß seine Weisheit zur Narrheit werden kann, glaubt der souveräne Denker niemals, und ein Narr zu sein in den Augen seiner Mitmenschen ist das Härteste, was ihm in diesem Leben begegnen kann. Die Kluft, welche damit zwischen dem Glauben an Christum und dem Freidenker sich aufthut, könnte nicht größer sein.

Die dritte Eigenschaft ist der Kindessinn. Es ist ein untrügliches Merkmal der vernunftgläubigen Wissenschaft, daß sie für die geistig unmündige Welt nicht nur an sich ganz unverwendbar ist, sondern auch niemals durch Umwandlung ihrer Darstellungsform und Ausdrucksweise brauchbar gemacht werden kann. Eine Theologie wie die jetzt vielfach herrschende, weltbeliebte ist schlechterdings nur für reifere Köpfe, für geschulte, an systematisches Denken gewöhnte Menschen zugänglich. Was unterhalb dieser Linie steht, das ist Material, ist für höhere Erkenntnis unfähig. — Damit ist der heutigen Wissenschaft in geistlichen Dingen das Urteil gesprochen, daß sie für die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, also auch für den Aufbau des Reiches Gottes nichts taugt. So ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen (Matth. 10, 3; 11, 15). — Unsre Theologie muß vor allem ganz auf die Stufe der kindlichen Einfalt zurückkehren. Wenn sie nicht von Herzen unmündig sein will, so wird sie niemals der Schrift Meisterin werden und zur Vollkommenheit fahren. Wem diese Stellung zum Evangelium unwürdig und verächtlich erscheint, mit dem giebt es bei Christo keine Verständigung. Wir unsresteils wollen lieber Thoren sein vor dem Richtstuhl der Vernunft und dafür in Gottes Augen für weise gelten als umgekehrt.

Der Selbstüberhebung wird man mich hoffentlich nirgends schuldig finden. Wenn meine Beurteilung fremder Lehre einzelne Male den Eindruck gemacht hat, als wollte ich dem Gegner sagen: das hättest du wissen können: so kann ich versichern, daß ich die Unaufgeschlossenheit für Gottes Wort zu allererst immer an mir selbst zu tadeln fand, wenn ich hin und wieder meine Verwunderung darüber an den Tag legte, daß gewisse tiefere Aufschlüsse der heiligen Schrift noch nicht bemerkt und verwendet worden waren.

In Berücksichtigung der vorhandenen Litteratur habe ich gethan, was irgend meine Kräfte und Verhältnisse gestatteten. Ich war mit der Ausarbeitung dieser Schrift auf eine Zeit angewiesen, wo körperliche Leiden und die Zahl der Jahre mich genötigt hatten, den Ruhestand aufzusuchen. In einem Alter, das die hohe Grenze des 90. Psalms schon überschritten hat, muß

man auf manches verzichten, was andern zu Gebote steht und muß andern manche Schwäche zu tragen geben, die dem Worte nicht zum leichteren Eingange verhilft.

Daß ich als ein Unberufener mich bei diesem Bau eingestellt, glaube ich dennoch nicht, und kann den von einigen Rezensenten an mich gerichteten Ermahnungen, meine Arbeit auf diesem Felde einzustellen, um so weniger Gewicht beimessen, als mir die entgegengesetzte Ermunterung gleich anfangs und seither stets aufs neue von den verschiedensten Seiten her mündlich und schriftlich zu teil geworden ist. Zu Gottes Gnade hoffe ich, daß es mir werde gelungen sein, solchen vertrauensvollen Erwartungen einigermaßen zu entsprechen.

Ludwigsburg im August 1902.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht

des zweiten Teils

der biblischen Lehre vom heiligen Geiste.

Seite

Einleitung.
Notwendigkeit solcher Begründung. Vorbedingungen derselben 1—3
Übersicht . . . . . 3—6

Erster Abschnitt.

Vorbegriffe . . . . . 6—127
I. Der Gegensatz von Glauben und Wissen . . . . . 6—77
A. Geschichte dieses Gegensatzes. Die alte Kirche S. 7—8. Das Mittelalter S. 8 Die protestantische Lehrentwicklung S. 9. Ihre Folgen. Der religiöse Freiheitsgeist überhaupt. Die philosophische Kritik und Spekulation. Verzichtleistung auf die Metaphysik S. 9—15.
Die altlutherische Dogmatik S. 15—17.
Schleiermacher und Ritschl S. 17—22.
Die neuere biblisch-gläubige Theologie. J. Köstlin S. 22—26.
B. Kritik der geschichtlichen Entwicklung
D. Schlatter S. 26—32.
C. Zurechtstellung der beiden Begriffe.
1. Der Glaube oder das geistliche Wissen.
a) auf der Stufe der Vollkommenheit. Zentraler Glaube S. 32—46.
Begriffsbestimmung des Glaubens unmöglich. Der Glaube ein Geheimnis S. 46—52.
Der Gegensatz von Glauben und Wissen nicht vorhanden S. 52—57.
b) Der unentwickelte oder peripherische Glaube S. 57—60. Unterschied von dem zentralen.
c) Glaube und Leben S. 60—67.
2. Das Naturwissen.
a) in seinem ursprünglichen Wesen S. 67—69.

Seite

b) in seinem Unterschiede vom geistlichen Wissen S. 69—71.
c) Folgen der Nichtbeachtung dieses Unterschiedes S. 71—77.

II. Die Religion . . . . . 77—99
A. Name und Allgemeinbegriff der Religion . . . . . 78—80
B. Beurteilung der vorangegangenen Auffassungsweise . . . 80—87
C. Stellung des Religionsbegriffs in der Litteratur und allgemeinen Weltanschauung . . . . . 87—89
D. Der Religionsbegriff auf das Christentum nicht anwendbar 89—90
E. Ursprung der Gotteserkenntnis . . . . . 90—99

III. Die Offenbarung . . . . . 99—127
A. Richtigstellung des Begriffs . . . . . 99—102
B. Die persönliche Offenbarung Gottes — Anfang der Weltgeschichte . . . . . 103—107
C. Fortpflanzung der Offenbarung.
a) Die persönliche S. 107—109.
b) Durch den Geist.
aa) Seine Stellung in der Offenbarung S. 109—110.
bb) Die Mittel des Geistes. α) Die Überlieferung. β) Das Wort der Schrift. αα) Das Alte und Neue Testament. ββ) Der Übergang vom Alten zum Neuen Testamente. γγ) Die Auslegung S. 110—127.

Zweiter Abschnitt.

Der christliche Begriff von Gott und dem Menschen in seiner Bedeutung für die Pneumatologie . . 128—251
Übersicht . . . . . 128—129
A. Der Gottesbegriff, seine Geschichte . . . . . 130—178
aa) Die Anfänge S. 130—136.
bb) Die Entwicklung seit der Reformation.
α) Die lutherische Dogmatik S. 136—145.
β) Cartesius und seine Nachfolger S. 145—165.
γ) Gegenströmung in der Philosophie und Theologie S. 165—178.
B. Der Begriff vom Menschen . . . . . 178—223
a) Zug zur Negation S. 178—183.
b) Positiver Gegenzug in der Theologie S. 183—188.
c) Die Leiblichkeit im Bild und Urbild 188—205.
aa) Die ersten Menschen.
bb) Die Leiblichkeit in der Geschichte S. 194—197.
cc) Ergebnisse für die Glaubenslehre.
α) Bedeutung der Auferstehung Christi für die leibliche Erneuerung der Menschheit S. 197—199.

Seite

β) Das Fleisch in seiner Bedeutung für die Heilsordnung S. 199—202.
γ) Notwendigkeit leiblicher Heilmittel S. 202—205.
δ) Leib und Geist im Menschenleben S. 205—223.
aa) Überhaupt S. 205—214.
bb) Beispiele: Die Wiedergeburt und die Auferstehung S. 214—223.

C. Die Einheit des Urbildes und des Ebenbildes . . . . . 223—251
a) Das Wesen Gottes und die Leiblichkeit S. 224—228.
b) Die Anthropomorphismen S. 228—251.
bb) ihr dogmatischer Wert 236—246.
cc) Endergebnis S. 246—251.

Dritter Abschnitt.

Der Begriff des heiligen Geistes . . . . . 252—390
Einleitung und Inhaltsübersicht . . . . . 252—257
A. Der heilige Geist als Glied der Trinität . . . . . 257—275
a) Gott und der Geist Gottes S. 257—271.
aa) Die Einheit beider S. 257—268.
bb) Die Zweiheit S. 268—271.
b) Verhältnis des Sohnes und des Geistes S. 271—275.
B. Der heilige Geist als göttliche Person . . . . . 276—336
a) Schwierigkeit des Personbegriffes bei dem heiligen Geist S. 276—280.
b) Lösungsversuche S. 280—287.
c) Beantwortung der Versuche 288—324.
α) Zusammenhang mit dem Schöpfungsbegriffe. Die Selbstbeschränkung Gottes S. 290—294.
β) Die Allgegenwart Gottes 294—301.
γ) Die Naturwerdung des heiligen Geistes im göttlichen Reichsplan begründet S. 301—305.
δ) Verhältnis des Geistes und des Sohnes in der Naturwerdung S. 305—307.
d) Die ununterbrochene Dieselbigkeit der Geistesoffenbarung S. 307—310.
α) Begriff des Geistes überhaupt S. 310—324.
β) Geist und Natur in der geschaffenen Welt. Das bewußte Geistesleben S. 324—329.
e) Die doppelte Realität S. 329—331.
f) Die geschaffenen überweltlichen Geister 331—336.
C. Das Werk des heiligen Geistes . . . . . 336—390
a) Ziel und Umfang desselben 333—341.
b) Art und Weise des Wirkens. Das Bewegungsgesetz S. 341—343.

α) Das Werk des heiligen Geistes auf der Stufe des Naturlebens S. 343—350.
β) Das Werk des heiligen Geistes auf der Stufe des Gotteslebens S. 350—352.
c) Das Ergebnis. Die Gemeinschaften im Reiche des Geistes S. 353—384.
aa) Die beiden Universalgemeinschaften 353—357.
bb) Die Besonderungen.
α) Sondergemeinschaften S. 357—360.
β) Die Einzelpersönlichkeit 360—363.
γ) Die Kollektivpersönlichkeit S. 363—369.
cc) Das Werkzeug des heiligen Geistes 369—372.
dd) Die Inspiration S. 372—384.
d) Das Reich Gottes S. 384—390.

Bei den angezogenen Bibelstellen sind etliche Versehen zurückgeblieben, um deren Verbesserung gebeten wird. S. 40 Z. 5 v. u. 1. Chron. 33, 10 st. 2. Chron. 33, 13. S. 41 Z. 5 v. o. Num. 21, 16 st. 24, 16. S. 193 Z. 7 v. u. Kap. 11, 37 st. 11, 7. S. 291 Z. 5 v. u. Akt. 7, 17 st. 17, 39.

Zweiter Teil.

Philosophisch-dogmatische Begründung.

Einleitung.

Die Lehre vom heiligen Geiste liegt in ihrer biblischen Ausprägung vor uns. Nach den Regeln der Denkkunst bearbeitet macht sie den Anspruch, als ein Bestandteil der theologischen Wissenschaft, näher der biblischen Theologie, zu gelten und mit derselben der Wissenschaft überhaupt anzugehören. Daraus entsteht für uns die Forderung, daß wir die Grundbegriffe unsres biblisch-theologischen Lehrstückes mit den sonst zur Geltung gelangten Anschauungen von Gott und von der Welt vergleichen, und entweder in der Übereinstimmung beider Gedankenkomplexe die Vernünftigkeit und innere Notwendigkeit unserer Aufstellungen darthun, oder durch Aufdeckung der auf der Gegenseite vorhandenen Irrtümer und logischen Mißgriffe das Bedürfnis einer Änderung der geltenden Lehrweise zur Anerkennung bringen. Der geltenden Lehrweise, sagen wir. Es findet sich zwar eine solche nirgends zu einem einheitlichen Ganzen zusammengestellt, das man etwa zu der heiligen Schrift und den kirchlichen Bekenntnissen als ein Gegenstück in Beziehung setzen könnte. Denn die im Umlauf befindlichen Meinungen über göttliche und menschliche Dinge sind nach Ort und Zeit ihrer Entstehung wie ihrer Fortpflanzung sehr verschieden und einem oftmals sehr raschen Wechsel unterworfen, der sich in der Regel durch schroffe Gegensätze und Übergänge kennzeichnet, so daß in der einen Periode oder Raumgrenze des Menschheitslebens geradezu das Gegenteil von dem, was in

den andern sich findet, zur Herrschaft durchgedrungen ist, und die verschiedenen Anschauungskreise einander gegenseitig stören, durchkreuzen und verwirren. Doch läßt sich auch in dem verworrenen Bilde mancher Zug unterscheiden, der häufig wiederkehrt, so daß wenigstens eine Allgemeinheit der Begriffe und Urteile herausgelesen werden kann. Die formalen Denkgesetze aber sind allenthalben sich selbst gleich, und mit ihnen hat die biblische Theologie sich bei jedem ihrer Schritte auseinanderzusetzen. Wo die formale Logik überhaupt nicht mehr bei Stimme ist, da hat natürlich auch diese Auseinandersetzung ein Ende.

Der soeben genannten Aufgabe unsrer Untersuchung gedenken wir dadurch gerecht zu werden, daß wir zuerst in einer Zusammenstellung der Vorbegriffe einen Überblick über den gesamten Standpunkt geben, welchen wir bei der systematischen Verarbeitung des vorangangenen exegetischen Materials einzunehmen gesonnen sind. Der Leser einer philosophisch-dogmatischen Abhandlung, welche sich nicht bloß wie sonst eine Monographie dieser Art auf die abgerundete Herausarbeitung eines einzelnen Lehrstückes beschränkt, sondern mit derselben auch einen erneuernden Einfluß auf die gesamte Disciplin, der es angehört, auszuüben wünscht, kann verlangen, daß ihm zuerst der Ort im Umkreise der gesamten Wissenschaft deutlich bezeichnet werde, von welchem aus der Verfasser sprechen will. Er soll von Anfang an wissen, mit welches Geistes Kind er es zu thun hat und in welches Netz der allgemeinen Gottes- und Weltanschauung die neuen Gestalten sollen eingezeichnet werden. — Bei einer bloßen Darstellung exegetischer Studien verhält es sich damit anders. Der biblische Theolog geht von vornherein einen falschen Weg, wenn er seiner Schriftforschung bestimmte Hauptbegriffe in betreff der zu eruierenden alt- und neutestamentlichen Lehren vorausgehen läßt. Er hat es als solcher lediglich mit dem Aufsuchen, der Auswahl und Anordnung aller hergehörigen Stellen, sodann mit dem Sichversenken in den sonstwie sicher gegebenen Wortlaut und mit der unbefangenen Herausarbeitung des wirklichen Wortsinnes im einzelnen Falle zu thun, und schließlich den so gewonnenen Schatz biblischer Gedanken in einer sachgemäßen Sprache zu einem logisch wohlgeordneten Ganzen christlicher, geoffenbarter Wahrheit zu verbinden. Dogmatische oder philosophische Begriffe kann er nur, wo es der

Orientierung wegen geschehen muß, vorläufig annehmen. Glaubenslehrsätze oder sonstige Bestandteile der übrigen theologischen Disciplinen aus den exegetischen Resultaten abzuleiten, läßt sich nicht ganz vermeiden, weil jede klar und konsequent gedachte Zusammenfassung biblischer Aussprüche in eine solche Spitze auslaufen muß. Es wird aber dabei die möglichste Zurückhaltung zu beobachten sein, um nicht in fremde Gebiete überzugreifen, beziehungsweise falls, wie bei uns, eine systematische Verarbeitung des Stoffes unmittelbar angeschlossen werden soll, in die Gefahr ermüdender Wiederholungen zu geraten. Das ist unsere Antwort auf diejenigen Urteile über unsere exegetischen Ausführungen, welche das Fehlen von Begriffserklärungen wie etwa betreffend das Wesen der Persönlichkeit, die Idee des Geistes, das Verhältnis von Geist und Leib als einen Mangel aufgeführt haben. Wir fühlen uns im Gegenteil veranlaßt, da wo innerhalb der Exegese nach der eben genannten Seite hin zu viel geschehen wäre, dies mit dem Umstande zu entschuldigen, daß auf die Weiterführung der Arbeit nicht mit soviel Wahrscheinlichkeit wie sonst wohl gerechnet werden konnte.

Übersicht.

Die christliche Lehrwissenschaft bewegt sich zwischen *zwei Elementen des Geisteslebens*, welche allgemein dafür angesehen sind, daß sie miteinander in einem Gegensatze stehen, und die man in der Regel durch die Namen *Glauben* und *Wissen* von einander unterscheidet. Unter dem ersteren versteht man den Gesamtinhalt solcher Wahrheiten, welche sich mit Gott und mit der Beziehung der Menschheit auf Gott beschäftigen, und eben daher nicht aus der alltäglichen Erfahrung und aus dem vernünftigen Nachdenken über dieselbe geschöpft werden können. Unter dem Ausdruck Wissen dagegen faßt man alles dasjenige Erkennen zusammen, das der Mensch durch den Gebrauch seiner angeborenen Verstandeskräfte unter Beihilfe der übrigen geistigen Lebensäußerungen, der Empfindung, Einbildungskraft ꝛc. auf dem Wege der Selbst- und Weltbeobachtung zu seinem idealen Eigentum gemacht hat.

Indem er die Ergebnisse der letzteren Geistesthätigkeiten mit den erstgenannten Wahrheiten in Berührung bringt, entsteht daraus als ein Drittes die wissenschaftliche Darstellung des Glaubensinhalts, der hiemit die Form eines logisch geordneten Ganzen, eines geistigen Organismus annimmt. Der Umfang dieses Werkes ist also gleich dem Umfang des gesamten menschlichen Erkennens. Denn es erstreckt sich nicht nur bis an die letzten Grenzen des Denkens und Wissens nach der göttlichen Seite, sondern es zieht auch die Ergebnisse der Psychologie und Logik, der Geschichte und der ganzen Naturwissenschaft, wenn auch nur durch Berücksichtigung ihres principiellen Inhaltes, in seine Bewegung mit herein. Schon aus diesem Grunde bedarf es einer vorbereitenden Erörterung der hauptsächlichsten dabei zur Sprache kommenden Begriffe. Die Anschauungen, welche sich mit denselben zu verbinden pflegen, sind auch, teilweise wenigstens, an sich selber so vorgreifend, daß eine genaue Untersuchung ihrer Berechtigung geboten ist, wenn nicht mit dem Anfang schon dem Gange eine schiefe Richtung gegeben werden soll. Wir haben daher unsre Darstellung mit der Erörterung des Verhältnisses von Glauben und Wissen zu beginnen.

Die allgemeine Betrachtung des Glaubensinhaltes leitet unmittelbar zu der Frage nach der Entstehung oder Herkunft desselben über und führt damit auf den Begriff der Religion. Im objektiven Sinn ist Religion ein und dasselbe mit dem Ganzen der innerhalb eines bestimmten menschlichen Lebenskreises zur Geltung gelangten Anschauungen von Gott und göttlich bestimmtem Denken und Handeln der Menschen. Im subjektiven Sinn aber umschließt sie diejenigen Regungen des Fühlens, Denkens und Wollens, durch welche der Mensch sich mit Gott in Verkehr setzt. Diesem Begriffe der Religion, durch welchen die Betrachtung ganz innerhalb der Grenzen des menschlichen Wesens festgehalten wird, steht der der Offenbarung gegenüber, nach welchem alle die vorgenannten Lebensbethätigungen als etwas von außen und oben her an die Menschheit Gekommenes erscheinen und das Subjekt, sei es Individuum oder Volk, als ein schlechthin empfangendes anzusehen ist, das Übergewicht der Bedeutung also ganz auf die göttliche Seite fällt. Der hiermit auftretende Widerspruch zweier für den Lauf der Untersuchung entscheidenden

Begriffe muß ausgeglichen werden, ehe die Erörterung selbst beginnen kann.

Als Erkenntnisquelle der Offenbarung ist die heilige Schrift der Christenheit angewiesen, und protestantischerseits wird ihr eine maßgebende, in Glaubenssachen mit richterlichem Ansehen auftretende Bedeutung ausschließlich zuerkannt. Neben ihr erhebt jedoch die mündliche Überlieferung ihre Ansprüche auf normative Geltung, nicht nur innerhalb der katholischen Kirche, sondern auch bis zu einem gewissen Grade in der evangelischen, in der letzteren zunächst als formulierte Zusammenfassung der Schriftlehre nach ihren Grundbestandteilen, wie dieselbe in dem geschriebenen Bekenntnisse vorliegt. Die zeitliche Priorität jedoch, welche der mündlichen Fortpflanzung der Heilswahrheit ohne weiteres zur Seite steht, macht eine eingehendere Bestimmung des richtigen Verhältnisses zwischen den beiden Hauptquellen der Gotteserkenntnis notwendig. Und da beide die schlechthinige Anerkennung ihrer Lehrsätze nur unter der Bedingung fordern dürfen, daß ein göttlicher Ursprung für sie nachgewiesen werden kann, so muß zugleich die Frage nach der Eingebung beider durch den heiligen Geist, wenigstens vorläufig entschieden werden.

Die Glaubenslehre im engern Sinne, zu welcher die Lehre vom heiligen Geiste als einer ihrer Hauptteile gehört, hat es mit der Lehre von Gott auf der einen und von dem Menschen auf der andern Seite zu thun. Die Fassung des Gottesbegriffes ist entscheidend für den Begriff vom heiligen Geiste. Sie ist für ihn eine Existenzfrage. Denn nicht nur die Philosophie pflegt die Idee eines heiligen Geistes hinter die Gottesidee überhaupt zurücktreten zu lassen, oder vielmehr sie ganz zu ignorieren, sondern auch in den theologischen Systemen ist der Artikel vom heiligen Geiste schon dadurch bemerkenswert, daß er entweder im Vergleich mit der Lehre von Gott und von dem Sohne Gottes eine auffallende Verkürzung erleidet oder gar keine eigene Stelle einnimmt. Wo aber dieser Teil des christlichen Bekenntnisses eine eingehendere Behandlung erfährt, da wird man durch die mannigfaltigen und teilweise geradezu einander widersprechenden Auffassungen überrascht, welche sich in der christlichen Gotteslehre hinsichtlich der Bestimmungen über das Wesen des

Geistes Gottes und sein Verhältnis zu den beiden andern Personen der Trinität herausgebildet haben, eine Erscheinung, der man bald anmerkt, daß sie aus einem Gottesbegriffe sich herleitet, der auf die Idee des heiligen Geistes nicht in seinem ganzen Umfange passen will. — Bei aufmerksamer Verfolgung dieser Spuren wird es weiterhin offenbar, daß auch die Grundzüge der Anthropologie, wie sie zur Konstruktion der Glaubenslehre regelmäßig verwendet werden, zu dem biblischen Begriffe vom heiligen Geist sich nicht schicken wollen, und daß nicht nur die exegetische Spur mannigfach auf andere als die betretenen Wege führt, sondern daß auch die philosophische Menschenlehre, zumal im Hinblick auf den jetzigen Stand der Naturwissenschaft zu einer gründlichen Revision dieses Objektes auffordert. Die Klarstellung des Begriffes von Leib und Geist wird hier eine hervorragende Bedeutung in Anspruch nehmen. Der zweite Abschnitt unserer Untersuchung wird sich also mit den hierher einschlägigen Teilen der Theologie im engern Sinne und der theologischen Anthropologie zu beschäftigen haben. — Der dritte Abschnitt hat die Ergebnisse dieser Untersuchungen für die Lehre vom heiligen Geiste selbst zu sammeln und zu verarbeiten. Das Wesen des heiligen Geistes überhaupt, dann die Frage nach seiner Persönlichkeit und endlich die Darstellung seines Werkes kommen hier zur Erörterung. — Wenn erst in diesem Zusammenhange der Begriff des Geistes überhaupt entwickelt wird, von dem man erwarten müßte, daß er gleichfalls eine Staffel zu der ins Auge gefaßten Höhe bilde, so wird sich dies durch den Gang der Erörterung, wie wir hoffen, genügend rechtfertigen.

Erster Abschnitt.

Vorbegriffe.

1. Der Gegensatz von Glauben und Wissen.

A. Geschichte dieses Gegensatzes.

Mit den vorstehenden Worten bezeichnet man in der Regel die beiden Brennpunkte, um welche die theologische Wissenschaft, die Glaubenslehre, sowie auch die mit ihr in nächster Beziehung stehende Disciplin der Weltweisheit, nämlich die Religionsphilosophie, sich bewegt. πίστις und γνῶσις, credere und intelligere, sind zwei Begriffe, welche schon im frühesten Altertum der Kirche deutlich auseinandertraten, wie sie auch den Gedankenkreis der patristischen Theologie beherrschen und als die eigentlich treibenden Hauptkräfte in der Entwicklung der kirchlichen Lehrwissenschaft gelten können. Die alexandrinische Schule vornehmlich, an ihrer Spitze Clemens, legt den größten Wert darauf, daß πίστις und γνῶσις im richtigen Verhältnisse zu einander stehen und fordern sowohl eine πιστὴ γνῶσις als eine γνωστὴ πίστις.

Der Glaube ist der eine, die Einsicht, das Verständnis der andre Pol des durch die göttliche Wahrheit bestimmten Geisteslebens. In dieser Gestalt hat der Gegensatz von Glauben und Wissen die ganze Kirchenlehre bis auf die Zeit der beginnenden Trennung zwischen göttlicher Offenbarungswahrheit und menschlichem Streben nach höherer Erkenntnis in seinem Doppelgeleise festgehalten. Erst die nun folgende Periode der von der traditionellen Lehre sich emanzipierenden Weltweisheit hat ihm die äußere Figur gelassen, seine Bedeutung und Richtung aber gründlich verändert. Man redet jetzt vom Glauben allmählich in einem Sinne, der eine mehr oder weniger offene Entwertung des

einen Gliedes in jener Zweiheit zu bemerken giebt. — Bei den alten Kirchenlehrern wird die Gleichberechtigung des Glaubens mit dem Wissen, oder richtiger gesagt: dem Erkennen, aufs entschiedenste gewahrt. Er ist bei Clemens nicht bloß die wesentliche Voraussetzung der ἐπιστήμη. In dieser Eigenschaft könnte er möglicherweise doch bloß als eine niedrigere Stufe erscheinen, die man nur nicht umgehen kann, über die man aber zu derjenigen Stufe hinwegschreiten muß, welche das eigentliche Ziel des Geistes in sich schließt. Glaube ist ihm aber mehr. Er ist eine wesentlich andre Art des innern Verhaltens zur seligmachenden Wahrheit. Die πίστις steht nach Clemens sogar in gewissem Sinne über der γνῶσις (κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης, und wiederum: τελειότης μαθήσεως, Vollendung des Verständnisses).[1] Und wenn Clemens dann andrerseits den Glauben für eine abgekürzte und notdürftige d. h. auf das Nötigste sich beschränkende Wahrheitserkenntnis erklärt, ohne aber jemals die schlechthinige Zusammengehörigkeit beider Elemente außer acht zu lassen, so ist eben dieses Auf- und Absteigen der Wagschalen, wie es ein jedesmaliger Wechsel des Gesichtspunktes mit sich bringt, der schlagende Beweis für die von ihm klar erkannte Gleichwertigkeit beider Teile. Auch Augustin hat seinen Glaubensbegriff nicht anders gedacht. Denn wenn er seinen Ausführungen den Satz zu Grunde legt: credere nihil aliud est nisi cum assensione cogitare, so kann er dem credere keine niedrigere Stelle anweisen als dem cogitare; er faßt beide Begriffe geradezu als substantiell identisch, erhebt aber den Glauben dadurch noch über das Denken, daß er ihm das praktische Moment der Beistimmung, der aus Überzeugung hervorgehenden Aneignung des Gedachten hinzufügt. —

Daß die Scholastik des Mittelalters, im ganzen und großen betrachtet, über diese Linie nicht mehr hinausschritt, vielmehr dem Glauben, d. h. der in dem vollen Vertrauen gegen das kirchliche Lehramt wurzelnden Überzeugung von der Wahrheit der überlieferten Dogmen, das unbedingte Vorrecht gegenüber dem subjektiven Urteil einräumte, ist eine geschichtliche Thatsache, die keines ausdrücklichen Nachweises bedarf. — Aber auch die protestantische

[1] Die Citate sind aus Hagenbach, Dogmengeschichte I, S. 78 entnommen.

Lehrentwicklung hat in diesem Teile vielfach keine wesentlich andern Gesichtspunkte zu Tage gefördert. Die geistige Bewegung schlägt zwar von der Reformation an insofern eine andre Richtung ein, als der Begriff des Glaubens nunmehr ganz überwiegend praktisch gefaßt wird; die theoretischen Interessen, also insbesondere die Frage nach der Bedeutung des Wissens für die spezifisch lehrhaften Bestandteile des Christentums, treten in den Hintergrund. Über die Fundamentalartikel des Glaubensbekenntnisses erhebt sich keine Meinungsverschiedenheit, die zwischen die Konfessionen sich legen würde. Die Frage nach dem rechten Wege zur Seligkeit überwiegt alles. Wo aber die Konstruktion des gesamten protestantischen Lehrgehaltes zu einer Auseinandersetzung über das nötigte, was die Alten unter dem Gegensatze von credere und intelligere sich gedacht hatten, da waren die Grundanschauungen dieselben, wie in den vorangegangenen Zeiten, nur daß an die Stelle der kirchlichen Lehrüberlieferung die heilige Schrift als die höhere Erkenntnisquelle für die Glaubenswahrheiten und ebendaher auch die Offenbarung in ihrer ursprünglichen Gestalt in den Mittelpunkt der dogmatischen Entwicklung einrückten. Von einem Glaubensmaterial, das sein Siegel als wirklicher Grundstock der Gottes- und Welterkenntnis erst durch eine philosophische Umformung, ja wohl gar durch die Läuterung im Tigel des geschulten Denkens, also unter Ausscheidung der mit ihm verwachsenen Schlacken, beziehungsweise durch einen wirklichen Sublimationsprozeß erhalten müßte, hat die gläubige Theologie und mit ihr die Religionsphilosophie bis dahin — einzelne Ausnahmen abgerechnet — nichts gewußt. Erst mit dem Aufschwung, welchen der religiöse Freiheitsgeist durch die Reformation genommen hatte, zeigen sich nun auch die Spuren einer umfassenden Wendung im Verhältnisse des Glaubens zum selbstbewußten und gesetzmäßigen menschlichen Denken. Die Wahrheit in Sachen Gottes und alles dessen, was Gottes ist, bisher unangetastetes und unanfechtbares allgemeines Gut der nach höherem Lichte verlangenden Christenheit, ein eiserner Bestand göttlicher Lehre, wie wir es nennen müssen, wird jetzt Objekt des an keine Vorlage mehr gebundenen persönlichen Fragens und Forschens. Die vollberechtigte Bewahrerin der seligmachenden Lehre, die Kirche, hatte den reichen Schatz des Hauses Gottes in der That zu einem

wesentlichen Teil umgeschmolzen und mit minderwertigem Metall in großem Betrage vermischt. Der einzelne Christ, der seines Glaubens sicher sein will, sieht sich genötigt, das, was er vordem unbesehen als echt und vollwichtig hingenommen, auf seine Reinheit zu untersuchen, das durch die Mischung Entwertete von der Masse zu scheiden und den Bestand durch selbständige Forschung und Ausgestaltung des Wahrhaftigen zu ergänzen. Es ist demnach nicht zu leugnen, daß die Kirche die erste Schuld trägt, wenn die Zuversicht, mit welcher der einzelne Christ die Heilsverkündigung aufnahm, ins Wanken geriet. Sie war selbst vom unerschütterlichen Glaubensgrunde gewichen und hatte die Glaubensgemeinschaft der Kirchenglieder so überwiegend auf den Boden einer bloßen willigen Annahme von Lehrsätzen hinübergerückt, daß das wirkliche Bedürfnis nach Heilswahrheit nicht mehr anders als durch Unterwerfung unter eine befehlende Lehrautorität zur Ruhe gebracht werden konnte. Da aber ein solcher Verzicht auf die eigene Mitthätigkeit und auf das Streben nach Vollkommenheit des Erkennens mit der Natur des Geistes ebensosehr als mit den klaren Aussprüchen der Schrift im Widerstreit war, so konnte eine lebhafte Reaktion in der Wissenschaft ebenso wenig ausbleiben, als sie in der Praxis des geistlichen Lebens ausgeblieben war, um erst in der Reformation Luthers ihre volle Befriedigung sich zu erkämpfen. — Mit der letzteren Wendung der Dinge hatte ja die Wissenschaft im engeren Sinne, die Philosophie, vorerst nichts zu thun. Denn praktische Lehren sind nicht Gegenstand der Erkenntnisthätigkeit als solcher. Über den Weg zur Sündenvergebung und zur vollendeten Heilsgewißheit zu philosophieren, hatte jedenfalls für die Reformationsperiode keinen Sinn. Die Philosophie daher, wenn sie die göttlichen Dinge zu ihrem Vorwurf erwählen wollte, sah sich an die katholische Lehrauffassung vom Glauben gewiesen. Hier war der Glaube wesentlich theoretisches Thun; damit konnte sich die Weltweisheit auseinandersetzen. Und sie hat es in umfassender Weise gethan. Wir lassen zunächst die religionsphilosophischen Bestrebungen innerhalb der katholischen Kirche selbst auf der Seite liegen. Sie werden uns später noch beschäftigen. Was uns vorzugsweise interessiert, das ist die Art, wie sich die Philosophie innerhalb der Atmosphäre des Protestantismus zum Glaubensbegriffe gestellt hat. Auch hier ist es

keine andere als die katholische Lehrauffassung, an welche die Wissenschaft anknüpft. Der Glaube ist in ihren Augen ein Fürwahrhalten gewisser Lehrsätze in betreff der göttlichen Dinge, verbunden mit einer Herzensaffektion für dieselben. Es sind bestimmte hergebrachte Ansichten, Meinungen, Anschauungen in Sachen der Gotteslehre, welche der einzelne aus irgend einem Grunde als plausibel erachtet und von denen er den für ihn bequemen oder zweckmäßigen Gebrauch macht. Das ist das Gewand, in welchem die Glaubenswahrheit jetzt in die Kreise der denkenden Gesellschaft eingeführt wird. Die bemerkenswerte Wendung, welche die Sache genommen hat, ist die, daß diese Sätze jetzt nicht mehr als etwas allgemein Geltendes aufgefaßt werden, sondern eben als die subjektive Überzeugung des einzelnen.

Heben wir mit Kant an, so spricht sich das sofort auf das bestimmteste aus. Glaubenssätze sind nicht das, was geglaubt werden soll, sondern was praktisch anzunehmen möglich und zweckmäßig, wenn auch nicht erweislich ist. „Wer glaubt und getauft wird, wird selig" kann nur moralisch verstanden werden, sonst ist es gegen die Aufrichtigkeit, also gegen die Religion. Das Christentum ist die Idee von der Religion, die auf Vernunft gegründet, also natürlich sein muß. Die Offenbarung muß sich dadurch legitimieren, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt (für Gott anständig ist). Religion und Moral sind nur formal unterschieden. — Das ewige Leben kann niemand in der Schrift finden, außer wenn er es hineinlegt. — Die Lehrmethode war den Aposteln überlassen; sie war nicht göttliche Offenbarung, redete κατ' ἄνθρωπον und nicht κατ' ἀλήθειαν. — Ob drei oder zwei göttliche Personen sind, hat an sich keinen Wert, kann aber moralisch verwendet werden. Desgleichen die Menschwerdung ꝛc.[1])

Liest man diese Sätze nur obenhin, so erhält man den Eindruck, als ob es dem Philosophen eben nur um die Sicherung des Einflusses zu thun wäre, welchen der Glaube (die

[1]) Kant sämtl. W. ed. Hartenstein. Streit der Fakultäten. Bd. I, S. 200. 234 f. 238. 240. 246. — Vergl. D. Nösgen (Rostock): Die Bezeichnung Kants als Philosoph des Protestantismus, in der Monatsschrift für Stadt und Land. Mai 1901. S. 492 ff.

Religion) auf die Besserung, die sittliche Veredlung des Menschen ausübt, daß es aber bei seinem philosophischen Streben auf eine vollkommenere Einsicht in überweltlichen Dingen abgesehen sei, welche an die Stelle des Glaubens zu treten hätte. Das entscheidende Moment ist jedoch hier wie in allen ähnlichen Äußerungen Kants über den Glauben, daß er zwar gegen die rein äußerlich, theoretische Auffassung der Gotteslehre als einer traditionellen statutarischen Überzeugung kämpft, eine andere Verkündigung der Wahrheit aber, die in sich selber schon ewige Lebenskraft besitzt, nicht kennt. Das Evangelium macht nicht durch seine einfache Aufnahme ins Herz und in den Geist an sich schon selig; das steht ihm fest. Es muß den betreffenden Verkündigungen eine Seite abgewonnen werden, nach der sie geeignet sind, die Grundsätze des menschlichen Handelns zu ändern, und auf eine höhere Stufe zu heben. Ein Mehreres wird nicht begehrt. Kant geht von dem katholischen Glaubensbegriffe aus, um ihn aufzulösen; aber sein Weg führt nicht vom Katholizismus zum Evangelium, sondern an letzterem vorbei zur philosophischen Moral, und vom Wahrheitsgehalt und Erkenntniswerte der Schriftlehre ist nichts brauchbar, als was sich in Vernunftbegriffe umsetzen läßt und vorher schon zur Verfügung steht. Katholischer Glaubensbegriff und philosophisches Wissen sind also seine beiden Ausgangspunkte.

Diese Kantischen Grundgedanken über Glauben und Wissen lassen sich bei Lessing, Fichte, Schelling, Hegel ohne Mühe bloßlegen. Der erstere hält auch die Glaubenswahrheiten für eine Sache menschlichen Denkens, das niemals mehr als bloße Wahrscheinlichkeit geben könne, sobald es über die allgemeinsten sittlichen und religiösen Überzeugungen hinausgehe. Was die geoffenbarte Religion über die Unsterblichkeit sage, mache sie gerade durch die Zuversichtlichkeit, mit der sie es thue, am meisten verdächtig. Das wahre Ziel der Erziehung des Menschengeschlechtes sei doch eine Stufe, wo der Offenbarungsglaube entbehrlich werde, und die sittliche Wirkung, welche das Wesen der Religion ausmache, rein heraustrete. Sein Nathan der Weise ist die vielgepriesene, bis heute mit durchschlagendem Erfolge gekrönte Herabsetzung des Christentums auf den Wert einer bloßen religiösen Meinung, deren sittliche Lebenskraft gegenüber von andern Religionsweisen

in offenkundiger Weise den kürzeren zieht. — Fichte glaubt an eine göttliche Weltregierung; aber die Gottheit, die er meint, ist die moralische Weltordnung. Der Wille Gottes kann ohne besondere Offenbarung nicht erkannt werden; aber die heiligen Bücher sind nicht Erkenntnisquelle, sondern nur Vehikel des Volksunterrichts und müssen so erklärt werden, wie sie hätten sagen sollen. — Aus Schellings von Geist überfließenden, aber unter irgend einen Hauptgesichtspunkt nicht unterzubringenden intellektuellen Anschauungen ist in unsrer Sache nur so viel zu erheben, daß, was die Christenheit jetzt als ihren ewigen Wahrheitsbrunnen ansehe, nur eine schwache Vorbereitung auf das absolute Evangelium sei, das erst kommen müsse. Die biblischen Bücher sind nach ihm ein Hindernis für die Vollendung des Christentums geworden; an echt religiösem Gehalt können sie mit den indischen keine Vergleichung aushalten, so daß man sich wundern müßte, wie viel spekulativen Gehalt die Kirchenlehrer aus so dürftigem Stoffe herausgezogen haben. — Was endlich das Hegelsche System anlangt, so ist dieses es gewesen, das durch seine Darstellung von der immanenten Selbstbewegung der Idee dem kirchlichen Glauben seine Stelle in der untersten, elementarsten Geistessphäre angewiesen hat. Das Ergebnis war, daß das, was ehedem als mindestens gleichberechtigt mit dem selbstbewußten Denken gegolten hatte, die biblische Lehre von Gott und Welt und Erlösung, vom Diesseits und vom Jenseits, von den ersten Buchstaben der höheren Wahrheit und von der Vollkommenheit des Gotterkennens, nunmehr unter dem Namen der Vorstellung in das Denksystem eingereiht wurde. Das sollte aber heißen: es sei das Lebenselement eines unausgebildeten Kindheitsgeistes, eine, wie im großen Ganzen, so in jedem einzelnen zu überwindende, mehr sinnliche als geistige Weise des Denkens, die zur verstandesmäßigen Ausbildung im Begriffe und schließlich zur allein vollkommenen Entfaltung in der philosophischen Idee erst erhoben werden müsse.

Der Glaube ist schließlich in der Gestalt, wie ihn die Schrift und die Kirche darbietet, nur ein dem denkenden Menschen überantwortetes Material, das nicht etwa bloß der Reinigung von ungeeigneten Zuthaten und der Befreiung von heterogenen Elementen bedarf, um in seinem wirklichen Werte zu erscheinen. Er muß seine ganze Natur ablegen, in etwas specifisch anderes ver-

wandelt werden, bis er für seine Bestimmung brauchbar wird. Er muß wie diese oder jene Frucht des Feldes einem chemischen Prozesse unterworfen werden; durch künstliche Erhitzung und Destillation wird aus der Masse geringwertigen Stoffes in minimaler Proportion diejenige geistige Substanz ausgeschieden, welche seinen wesentlichen Inhalt ausmacht. Was als Rest zurückbleibt, ist als Nahrungsmittel für das ideale Leben nicht mehr verwendbar und dient nur noch zu untergeordneten, populären, so zu sagen hauswirtschaftlichen Zwecken. Wenn der Glaube aber in seiner ursprünglichen Gestalt für einen Teil der Menschheit, für das weibliche Gemüt, für die Kindesseele, für die höheren Bedürfnisse des ungebildeten Volkes zu genügen scheint, so ist dies doch nur im Sinn einer Durchgangsperiode zu verstehen. Sie sollen ja alle auf die Stufe des vollkommenen Denkens erhoben werden. Solange das nicht geschehen ist, leben sie im Grunde nur von dem, was als das innerste Mark jenes Stoffes zu betrachten ist, führen also immerhin ein geistiges, nur eben ein überaus dürftiges und armseliges geistiges Leben. — Das ist mit mancherlei Variationen der Methode und der Sprachweise und bei mancherlei Mischungsverhältnissen, in welchen die beiden Objekte, Glaube und Wissen oder Glaube und Denken der Prüfung unterworfen wurden, auf philosophischer Seite das Ende fast aller der wissenschaftlichen Bemühungen um den Glaubensbegriff gewesen.

Daß ungeachtet dieser gänzlichen Auflösung des Glaubens in das Wissen, also ungeachtet seiner Ausmerzung aus dem Bereiche des wahrhaft idealen Lebens, ein objektives Wissen von überirdischen Dingen nicht zu stande kommt, ist oben festgestellt worden. Was als Gegenstand des „höheren Denkens, des Denkens κατ' ἐξοχήν" den Platz behauptet, das ist in letzter Instanz die reine Vernunft, das absolute Ich, die intellektuelle Anschauung, die ewige Idee, — lauter Begriffe, die der Mensch frei aus sich selber schöpft, die also ihre Kreise ganz und gar innerhalb des Gebietes menschlicher Erfahrung beschreiben und von einer jenseitigen Welt so wenig Notiz nehmen als von ihrem Urheber, dem persönlichen Gott. Wo über die Diesseitigkeit hinausgegriffen werden muß, um das menschliche Erkennen nicht ausschließlich in der Figur des Halbmondes erscheinen zu lassen, die durch einen Schatten auf das volle Rund ergänzt werden muß: da ist es lediglich die

Ethik, an die man sich hält, die moralische Weltordnung, das Reich Gottes im Sinne einer vollendeten sittlichen Weltgemeinschaft und dergl., worauf man sich zurückzieht. Von dem Wesen und Wirken des persönlichen Gottes, von einer Geschichte seiner Gemeinschaft mit der Menschheit, von einer überirdischen Geisteswelt, einer gegenwärtigen wie einer zukünftigen, weiß die Philosophie nichts Positives zu verkündigen und lehnt jeden Anspruch, der desfalls an sie gemacht wird, schlechthin ab. Ihr Bekenntnis, daß sie es von ihren Principien aus zu einer haltbaren Metaphysik nicht bringen könne, steht seit Kant unangreifbar fest. In seiner Antinomienlehre — einem seiner hellsten Geistesblicke — hat dieser Herrscher im Reiche der modernen Welterkenntnis aufs klarste dargelegt, daß ein Denker, dessen Kategorien nur auf das Bedingte anwendbar seien, über das Unbedingte nichts aussagen könne, ohne sich in die größten Schwierigkeiten zu verwickeln. Und im umfassenden Blick auf die Welt der theoretischen wie der praktischen Philosophie hat Fichte die wahrhaft elegischen Worte gesprochen: „Wir sollten das Unendliche erreichen, aber wir können nicht. Streben und Nichtkönnen ist unser Gepräge für die Ewigkeit, stete Erweiterung unsrer Schranken ins Unendliche fort.“ [1]) Dieser Rückzug der größten Denker unsrer Nation von den größten Problemen des Geistes, und ihre schließliche Flucht aus dem Glauben, wie aus dem religiösen Wissen in die Moral, ist höchst bezeichnend für die ganze Periode unserer philosophischen Entwicklung seit Cartesius. Was bleibt aber der Philosophie von wahrhaft großer und reicher Arbeit übrig, wenn sie als die Wissenschaft der Wissenschaften auf die wesenhafte Erkenntnis des Überweltlichen und Ewigen sich keine Rechnung mehr machen darf?

Ist es vielleicht der Theologie gelungen, die weiten Lücken zu ergänzen und auf dem Wege des Denkens und Wissens die Höhen der absoluten Wahrheit zu ersteigen? Wir unternehmen es, auch ihren Gang eingehender zu prüfen.

Die alte lutherische Dogmatik hatte in der wohlbegründeten Überzeugung, daß die unverfälschte Lehre Jesu und der Apostel einzig und allein den sichern Grund des Heils ab-

[1]) Siehe Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß. 4. Auflage. 1860. S. 191.

geben könne, auf die Heraushebung der Fundamentalwahrheiten aus der Schrift und ihre Darbietung in bündiger Form an die Gemeinde den höchsten Fleiß gewendet. Die Notwehr gegen die Verderbnis des evangelischen Schatzes durch die römischen Irrlehren, gegen welche vor allen Dingen Mauern und Zäune hergestellt werden mußten, zwang sie, das Hauptaugenmerk zunächst auf einen der heiligen Schrift wie der gesunden altkirchlichen Überlieferung genau angepaßten Wortlaut zu richten und damit jedem evangelisch gesinnten Christen die Heilsverkündigung in der Fassung zu geben, in welcher dieselbe aus den todbringenden Stricken einer neumodischen, willkürlichen Tradition und eines noch gefährlicheren geistlichen Despotismus losgemacht und ans Licht gezogen worden war. Wenn die Altmeister im Suchen nach einem solchen klaren, unzweideutigen Ausdruck für die neu aufgedeckte evangelische Wahrheit mitunter etwas zu formalistisch und scholastisch zu Werke gingen und sich ihrerseits auch wieder in die einseitige Wertschätzung einer engbegrenzten Theorie zu verlieren schienen: so ist es doch niemals ihre Meinung gewesen, daß die rein äußerliche, gedächtnismäßige, auf Geistesträgheit und sklavische Unterwerfung unter ein hierarchisches oberstes Tribunal hinauslaufende Zustimmung zu diesem Abriß der Verkündigung Christi das eigentliche Wesen des Christentums, des Glaubens zunächst, ausmachen. Sie haben, wie wir oben nachzuweisen nicht unterlassen konnten, die fiducia erga Christum allezeit für das angesehen, um was es bei der Aufnahme der Glaubenssätze zu thun sei. *Niemals hat ein altprotestantischer Dogmatiker sich soweit vergessen, daß er die bloße Zustimmung, genauer gesagt, die Unterwerfung des Geistes unter diese statutenartig aussehenden Sätze und Lehrformeln für das Kennzeichen eines echtevangelischen Christen erklärt, also das sacrificium intellectus folgerichtigerweise in ganz päbstlichem Sinne zur Substanz des Glaubens erhoben hätte.* Man begeht an der alten protestantischen Schule ein schweres Unrecht, wenn man ihr einen solchen eklatanten Abfall von der evangelischen Freiheit unterschiebt, einer Freiheit, die doch wahrlich nicht bloß im Verwerfen sondern auch im Annehmen von Glaubenslehren ihr Recht ausüben darf, und die

auch in einer unbehilflicheren, steiferen Form der Aussprache ihre Segnungen ebensowohl ergießen kann als in der eleganten und weltförmigeren einer späteren Kulturperiode.

Weil indessen nach Maßgabe des allgemeinen menschlichen Wesens jedes in die Welt hereintretende neue Princip seine Zeiten und Gelegenheiten hat, wo es aus der weicheren und flüssigeren, lebendiger erscheinenden, aber auch weniger sicheren Form in die festere, aber auch klarere und zuverlässigere übergeht, weil ferner jedes neugeborene Leben unter dem kalten Hauch der Gewohnheit an seiner ursprünglichen Wärme verliert, und weil sich nicht in Abrede ziehen läßt, daß Erscheinungen dieser Art in den Entwicklungsgang der lutherischen Lehre und Lehrgemeinschaft störend, ja entstellend eingedrungen sind: so lag es in der Natur der Sache, daß eine Gegenströmung sich geltend machte, die dem, wie es schien, im Verschwinden begriffenen praktischen Elemente des Evangeliums wieder zum Durchbruch helfen wollte. Eine solche Gegenströmung brachte das 17. und 18. Jahrhundert schon in den durch Francke, Spener, Zinzendorf eingeleiteten Bewegungen, sowie durch die Bengel'sche Schule einer frischeren und reineren Bibeltheologie. Doch hat ja mit ihnen eine neue wissenschaftliche Periode der Theologie nicht begonnen. Eine solche knüpft sich erst an Schleiermacher und seine Schule an, unter welchem letzteren Namen wir, wie auch früher, die Ritschl'sche Lehrart mitbegreifen, weil sie, abgesehen von einzelnen Neubildungen nach ihrem intellektuellen Werte doch nichts andres ist, als eine weitere Verzweigung der Schleiermacherschen Principien, die nur in dem mystischen Halbdunkel einer unklaren Darstellung, wie sie bei Ritschl selber erscheint, eine noch weit größere Vorstellung von ihrem wissenschaftlichen Gehalt erweckte, als ihr in Wirklichkeit immerhin gebührte. Man kann die Schleiermachersche Theologie ohne Anstand als eine Ergänzung der altprotestantischen Dogmatik aufführen. Denn wenn die Person Jesu von Nazareth in den Mittelpunkt aller frommen Gedanken, Thaten und Empfindungen gerückt wird, wie bei Schleiermacher geschieht, so tritt an die Stelle des Kompendiums von Lehrsätzen, durch deren Aufnahme in Geist und Gemüt den Menschen das Heil sich erschließen sollte, das praktische Moment eines persönlichen Verkehrs, der hier angeknüpft oder wenigstens des persönlichen Interesses, das hier

geweckt wird. Der letztere Ausdruck wird angemessener sein. Denn zu einem persönlichen Verkehr gehören zwei wirklich aufeinander sich beziehende Personen, also solche, welche beide aktiv und passiv zugleich sind. Das bloße Sichabhängigmachen des einen Teils von dem andern macht noch keinen Verkehr, so wenig, als die Hochschätzung, welche ein Mensch einem andern widmet, und das Verlangen, das er vielleicht bei sich selber hegt, mit diesem andern in Gemeinschaft zu treten, schon als Verkehr angesehen werden kann. Aber eine praktische Wendung ist dem Glauben dadurch jedenfalls gegeben, daß ihm überhaupt eine Person, ein bestimmtes Ich, als Gegenstand vorgestellt ist. Denn eine Person kann man nicht grundsätzlich zu seinem bloßen *Denkobjekt* erwählen; bei dem Gedanken an dieselbe ist das ganze Ich der denkenden Person mitbeteiligt, und es entsteht für dieselbe die Nötigung, jenes andere, das gedachte Ich, auch noch entweder zu lieben oder zu hassen, sich von ihm angezogen oder abgestoßen zu fühlen. Nur verschwindet diese praktische Richtung bei Schleiermacher wieder im Verlaufe der näheren Untersuchung. Dem Glauben geht nach seiner Darstellung die Aneignung Christi, die *Besitzergreifung* von ihm voran, welche in der Sinnesänderung sich vollzieht. (Glbsl. II, § 108, S. 171.) Das ist ein einmaliger Akt. *Mit* diesem Akte *beginnt* das beharrliche Bewußtsein des Besitzstandes. Und nicht jene Besitzergreifung, sondern dieses *Bewußtsein* ist der Glaube. Oder wie es am Schlusse der Erörterung heißt: der Glaube ist der *Gemütszustand* des Menschen, welcher sich in der Gemeinschaft Christi zufriedengestellt und kräftig *fühlt*. Also *Wissen* von dem, was man selber jetzt ist, oder auch *Fühlen*, wie es einem zu Mute ist, wenn man sich in Christo befindet, das ist Glaube. Das ist aber offenbar nicht sowohl eine praktische als vielmehr eine theoretische oder auch eine ästhetische Auffassung des Glaubens, bei der jedoch schließlich die Wagschale nicht zwischen θεωρία und αἴσθησις fortdauernd hin und her schwanken, sondern, wie das bei dem naturgemäßen Verlangen, alle Gefühle in Begriffe umzusetzen, nicht anders sein kann, auf die erstere Seite sich mit Entschiedenheit neigen wird. Wir stehen somit auch bei Schleiermacher, wo wir zuvor gestanden sind, nämlich in dem Gebiete der Erkenntnis, der Überzeugung, der Lehre u. s. w., nur daß der Glaube jetzt

ein Wissen des Menschen von sich selbst geworden ist, wie er zuvor ein Wissen von etwas war, das dem Ich von außen dargeboten wurde. — Es ist bemerkenswert, daß Schleiermacher die Unsicherheit seines Standpunktes selber wenigstens ahnt. Denn er beklagt sich zuerst über die unangenehme Lage, in welche man durch den Umlauf des Wortes Glaube im gemeinen Leben gerate, sofern dasselbe oftmals nicht nur von einer solchen Überzeugung gebraucht werde, welche keine Bewegung des Willens in sich schließe, sondern sogar auch von einer solchen, die unzureichend begründet sei. Man dürfe, schließt er, das Wort gleichwohl nicht fahren lassen, sondern müsse es in seinem wohlerworbenen Rechte um so mehr schützen, als die Sprachgemäßheit der von ihm angenommenen Ausprägung leicht nachzuweisen und der Ausdruck völlig unter uns heimisch geworden sei, als Übersetzung des Wortes, wodurch die Ursprache der Schrift eben jenen oben genannten Gemütszustand des Menschen bezeichne. — Daß aber jenes Moment der Willensbewegung bei dem von Schleiermacher selbst eingeführten Glaubensbegriffe nicht zu seinem Rechte kommt, sieht man auch aus der Art, wie er sich jenen Beharrungszustand, den Frieden in der Verbindung mit Christo, denkt. Denn das Befriedigtsein in dieser Verbindung ist ja ohne die fortgesetzte, unaufhörlich sich wiederholende That des Christum-recipere, oder des Sichselbsthingebens an Christum, gar nicht denkbar. Andernfalls wäre es ein ganz unlebendiger, regungsloser Zustand. Schleiermacher aber verlegt dieses thätige Moment vor den Glauben hinaus, auf die Schwelle, statt in den Glauben hinein. Aus dem so meisterhaft zum System entwickelten, in sich selbst aber doch den Keim der Auflösung tragenden ästhetischen Glaubensbegriffe Schleiermachers mußte daher wieder ein Versuch geboren werden, dem Intellektualismus den Preis zu verschaffen.

Die Ritschl'sche Bewegung hat diese Richtung eingeschlagen. Zwar Wort haben will sie das gar nicht. Nichts lag ihr ferner, als ein neues Dogma an Stelle des alten zu setzen. Die kirchlich-dogmatischen Systeme waren ihr von vornherein der härteste Anstoß. Der Meister der Schule hat selbst seine ganze große Kraft aufgewendet, um die Fesseln zu sprengen, in welche nach seiner Meinung die theologische Wissenschaft durch die Kirchenlehre geschlagen war. Die ethische Idee, so reflektiert er, ist in der

evangelischen Theologie vernachlässigt worden. Die Lehre vom Reiche Gottes, als die höchste Darstellung dieser Idee, muß in die Mitte der Glaubensgedanken gerückt werden. Der Gründer desselben ist Christus als der Offenbarer Gottes. Seine *Anschauungen* von Gott und der Welt und von sich selbst sind maßgebend für immer. In diese, zunächst in seine *Selbstbeurteilung*, betreffend sein einzigartiges Verhältnis zu Gott, sich einführen zu lassen, wie er selbst seine Jünger in dasselbe einführte, das ist der Weg, ins Reich Gottes zu kommen. — Also ein Urteil ist es nach Ritschl, um das sich alles dreht, — das Urteil Christi über sich selbst, das Urteil der Jünger über Christum und sein Selbstbewußtsein, darnach ihr Urteil über sich selbst, an dem Selbstbewußtsein Christi gemessen und nach demselben reguliert. Das Bindeglied zwischen der Selbstbeurteilung Jesu und derjenigen der Jünger ist der überwältigende Eindruck, welchen der Mensch von der Persönlichkeit Jesu empfängt, und um dessentwillen er sich auch nicht weigert, ihn einen Herrn zu heißen, was aber lediglich von der Überzeugungsgewalt zu verstehen ist, mit der Jesus, genauer: sein Bild, in das Gemüt des Menschen eintritt, im übrigen mit persönlichem Gebieten und Gehorchen nichts zu thun hat.

Von einer Hingabe des eigenen Ich an den erhöhten Jesus von Nazareth und von einer Gemeinschaft mit ihm, in welcher ein gegenseitiges Aufeinanderwirken des erlösungsbedürftigen Menschen und des Erlösers stattfinden würde, ist auch bei Ritschl nirgends die Rede. So etwas ist für ihn eine unvollziehbare Vorstellung. Der Gottesfriede, nach welchem der Sünder verlangt, wird gewonnen durch den ideellen Aufschwung, welchen der Menschengeist nimmt, indem er sich, der beängstigenden Macht des Sündenbewußtseins trotzend, im Hinblick auf Christum als den Idealmenschen, dem der Name des Gottessohnes gebührt, ermannt, über die Sünde und ihr Gericht hinwegzusehen und sich schlankweg für Gottes Kind zu achten. Das Kreuz Christi hat dabei nur die Bedeutung, daß Christi persönliche Erhabenheit und Reinheit durch dasselbe ganz an den Tag kommt. Einer Übertragung der uns am Kreuze zuwegegebrachten Vergebungsgnade von Christo auf uns bedarf es nicht. Das Werturteil, das der Mensch, nachdem er Christum kennen gelernt hat, aus richtigerer,

nicht mehr heidnischartiger Erkenntnis Gottes über sich selbst fällen darf, das ist die wahre Glaubensgerechtigkeit, und die aus solchen Menschen sich zusammensetzende Gemeinschaft ist das Reich Gottes.

So kommt der theoretische Glaubensbegriff, der sich hinter der an sich unstreitig sehr bedeutungsvollen Idee des Reiches Gottes versteckt hatte, recht wohlbeleibt wieder zum Vorschein. Die Auflösung alteingewurzelter Denk- und Lehrirrtümer im evangelisch-kirchlichen Typus, speziell im Luthertum, die Zerstörung gefährlicher Brutnester der traditionellen Schrifterklärung ist ja auch so sehr das Losungswort der Ritschl'schen Theologie, und zu Gunsten der Pflanzung eines wahrhaften Glaubenslebens im volkstümlichen Sinne ist innerhalb dieses theologischen Systems so auffallend wenig geschehen, daß niemand, dem ein tieferer Einblick in das wahre Wesen des Christentums aufgegangen ist, auf den Einfall geraten kann, in diesen Kanälen das Glück seiner theologischen Schiffahrt nach der besprochenen Richtung hin weiter zu versuchen. Die ganze Schule leidet hier an dem unheilvollen Gebrechen der Sprachverwirrung und der Begriffsverfälschung, wie sie in der Geschichte der Theologie kaum irgendwo sich findet.[1]) Zwar ist es innerhalb derselben ein eigentliches Schibboleth geworden, gegenüber jenem behaupteten Dogmatismus und Scholasticismus der kirchlichen Lehrweise das Evangelium als eine „frohe Botschaft" zu prädizieren und damit anzuzeigen, daß man die praktischen Wirkungen des echten Christentums, also den Frieden des Herzens, die Freude an Gott, den Geist der brüderlichen Gemeinschaft und was sonst noch hieher zu rechnen ist, höher anschlage, als allen vermeintlich sicheren Wahrheitsbesitz in Sachen der Erkenntnis Gottes und Christi und des ewigen Lebens. Aber genauer angesehen ist dieser Protest zu Ehren der thatsächlichen Heilskräfte des Evangeliums doch nichts andres als eine Ver-

[1]) Ein theologisch gebildeter Laie hat über diese Sprachfälschung der Ritschl'schen Schule das Wort geschrieben: sie lasse an Unwahrheit alles hinter sich, was Lourdes und Trier jemals in diesem Teile geleistet hätten. Wir möchten uns dieses Urteil nicht geradezu aneignen. Aber es war uns belehrend, zu sehen, was diese (objektive) Unlauterkeit der so einflußreich gewordenen Ritschl'schen Theologie für einen sittlich abstoßenden Eindruck auf Außenstehende macht.

wahrung gegen die Forderung, welche die Kirche an ihre Gottesgelehrten richtet, vor allen Dingen den objektiven Grund göttlicher Gewißheit über diejenigen Mächte klar zu legen, seitens welcher die Ergreifung der seligen Verkündigung für den Menschen erst möglich gemacht werden muß und an die heilsbegierige, versöhnungsbedürftige Welt keine Zumutungen zu stellen, denen sie ohne genaue Kenntnis jener überweltlichen Persönlichkeiten gar nicht nachkommen kann. Die Aufnahme des Evangeliums als einer frohen Botschaft ist also im Sinne dieser Theologie lediglich soviel als eben jener obenerwähnte Entschluß eines sündigen Menschen, sich ohne jede weitere Legitimation von Gott und ohne jede positive Darreichung von Kräften, die er zu jenem Akte der Zuversicht bedarf, als einen Gottbegnadigten anzusehen und demgemäß des weiteren zu verfahren. Der Kern ihrer Wahrheitslehre, — denn Wahrheit will sie ja doch und muß sie geben — ist, wie ihr schon oft nachgewiesen wurde, der alte Rationalismus in neuer, formellwissenschaftlich höher ausgestatteter, dem Evangelium äußerlich assimilierter Form. Die Idee des Lebens ist rein spiritualistisch. Die Erneuerung des *ganzen* Menschen ist ein lediglich accidentelles Moment. Über die Wege, auf welchen man zum wirklichen Leben kommt, nähere Auskunft zu erteilen, weigert sich die ganze Schule des Göttinger Meisters. Was sie desfalls zu geben vermag, sind lauter Wechsel auf die eigene Kraft ausgestellt. Andere besitzt sie keine.

Daß ein so tief gewurzelter, durch alle Wandlungen der sogenannten freien philosophisch-dogmatischen Wissenschaft in der reformatorischen Periode sich gleich gebliebener principieller Gedanke auch die eigentlich positive Theologie nicht unberührt ließ, daß es heute noch schwer hält, bei vollkommen bewußtem Gegensatze gegen die liberale Denkweise sich vor ihrem nachteiligen Einflusse auf eine gesunde, schrift- und erfahrungsgemäße Lehrbildung hinreichend zu schützen, ist gar nicht zu verwundern. So natürlich es ist, daß die alten Kirchenlehrer sich der Zeitphilosophie nicht allenthalben, wo es ihr kirchlicher Standpunkt erfordert hätte, zu entziehen vermochten, so begreiflich ist es auch, daß die bibelgläubige Theologie unsrer Tage Mühe hat, von der Umklammerung durch eine Weltanschauung sich frei zu erhalten, die als ein Erbe der Jahrhunderte auf uns gekommen ist. Daß wir

aber richtig sehen, wenn wir sagen: der aristotelische Intellektualismus in Gemeinschaft mit der katholisch-traditionellen Lehrart läuft unsrer evangelischen Theologie wie ein Schatten nach. Das wird sich beweisen, wenn wir auch nur die ersten Stufen betreten, auf welchen die evangelisch-kirchliche Dogmatik zu ihrem Ziele aufsteigt. Um die Gesichtspunkte, welche dabei im Auge zu behalten sind, mit desto mehr Bestimmtheit zu fixieren, lassen wir diesem Beweisgang ein Beispiel vorangehen, in welchem zunächst der eigentliche Zielpunkt mit besonderer Schriftgemäßheit und Klarheit herausgehoben ist.

In seiner ebenso wissenschaftlich anregenden als gemüterwärmenden Schrift über den Glauben[1]) hat D. Jul. Köstlin zunächst auch wie Schleiermacher dem Bedauern das Wort gegeben, daß dieser Ausdruck an sich noch keine rechte Bestimmtheit habe. Jetzt denke man bei diesem Worte oftmals an ein bloßes Vermuten. Es sei aber nicht ein bloßes Meinen, was mit Glauben bezeichnet werde, es sei auch nicht ein bloßes festes Überzeugtsein, es sei das Vertrauen zu Gott und seiner Offenbarung, auf welche der Christ sich fest gründe. Der Dämonenglaube, von welchem die Schrift redet, ein Zustand, wo das Subjekt wider seinen Willen und mit Schrecken von einer Überzeugung überwältigt ist, sei etwas ganz anderes. Jesus und seiner Boten Wort wolle nicht die göttlichen Realitäten an sich zum Gegenstand der Belehrung machen, damit man sie für wahr halte. Es sei um die innigste Beziehung zum Vater zu thun. Dazu führe aber ein ganz andrer Weg als der des Wissens. Die Entstehung des Glaubens sei für den, der ihn hat, kein Gegenstand der Beobachtung. Wer in der Christenheit geboren und erzogen sei, habe nicht wahrnehmen können, wie es mit des Glaubens Anfängen bei ihm zuging. „Der Glaube ist nach 1. Joh. 5, 1 aus Gott geboren; er wird es nicht erst, er ist es schon; der Glaube selbst ist von Gott geweckt und gepflanzt" (S. 43). — Mit dieser Beschreibung des Glaubens, welche dem Bewußtsein des in Jesu lebenden und den lebenden Jesus in sich tragenden Menschen vollständig entspricht, ist der Glaube aus der Sphäre des Meinens, des bloßen Überzeugtseins,

[1]) Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart. Berlin 1895.

auch des mit einem Affekte des Willens verbundenen Überzeugtseins bestimmt hinausgerückt. Ein Vorgang, der mit dem Anspruch auftritt, eine schlechthin sichere innere Thatsache zu sein, von der der Mensch weiß, ohne daß er auf ihr erstes Eintreten in die Wirklichkeit irgend einen fördernden oder abwehrenden Einfluß auszuüben in der Lage war, kann vorweg keine irgendwie bestimmte Art des Denkens im *erfahrungsmäßigen Sinne* sein, weder ein Meinen, noch ein Vermuten, noch eine Vorstellung, noch eine Überzeugung, noch irgend welche Gattung des Reflektierens, Räsonnierens und Urteilens. Er ist und bleibt seinem Wesen nach ein *Geheimnis*. Er bleibt das, auch wenn er nachträglich Gegenstand des Fragens und Forschens wird. Denn was im Dunkel des Geheimnisses entstanden ist, das behält auch, wenn es im Fortgange der Zeit mehr ans Licht tritt, doch immer noch das Moment des Unergründlichen, Unerforschlichen an sich, wie der Blick auf jedes lebende Wesen lehrt, sei es ein Menschen- Tier- oder Pflanzenleben, oder was sonst noch in den Umkreis des Lebens gehört. Beim Meinen ꝛc. ist das ganz anders. Wenn ich etwas meine, so bin ich mir dessen bewußt, *daß* ich meine, und *warum* ich *bloß* meine, und nicht *weiß*. Ich bin auch im stande, auf meinen Geist einzuwirken, daß er über das bloße Meinen hinauszukommen sucht, daß er zu einer Überzeugung sich hindurcharbeitet, wo er zuvor nur vermutete, und daß er schließlich aus einer ganz gestaltlosen, nebelhaften Funktion der Denkkraft bis zum Gipfel einer allseitig begründeten wissenschaftlichen Erkenntnis sich erhebt. Erst durch solch fortgesetztes, verstandesmäßiges Nachdenken ist das, was zuvor als bloßes Fragezeichen in meinem Geiste existierte, zur feststehenden Wahrheit, zur intellektuellen Thatsache geworden. Meinen, Vermuten, Vorstellen u. s. w. einer- und Denken andrerseits, stehen also miteinander als Ascendenten und Descendenten in geradliniger Verwandtschaft. Ein Geheimnis, wenn es auch durch Streiflichter oder durch Annäherung des forschenden Verstandes an die Lichtquelle vorübergehend oder teilweise erhellt wird, steht mit dem letzteren in keiner direkten Verwandtschaft. Es kann aus Verstandesgründen nicht erklärt werden. Denn es ist in seinem Ursprung gar kein Gegenstand der Wahrnehmung. Der Verstand kann aber nichts *erklären*, das er nicht bis in seinen Ursprung hinein

verfolgen, das er nicht ergründen kann. Oder anders gewendet: der Glaube im evangelischen Sinne, wie ihn Köstlin zeichnet, kann niemals durch die Wissenschaft eine substantielle Änderung, eine Verbesserung, Reinigung, Erhöhung, Vollendung erfahren. Es giebt keinen Übergang von ihm zur Wissenschaft im allgemeinen. Einen solchen giebt es immerhin, wenn und soweit der Glaube soviel ist als lebendige Überzeugung, zur subjektiven Gewißheit gewordene Anschauung. Denn damit ist eine Staffel des intellektuellen Lebens genannt. Ist er aber seinem eigentlichsten Wesen nach keine bloß intellektuelle Bestimmtheit des Menschen, sondern zugleich und wesentlich eine praktische, ethische, eine Willensbewegung und ein Willensakt, so steht er nach dieser Seite hin mit dem Verstand und der Vernunft in keinem unmittelbaren Zusammenhang. Er muß zwar das Moment des Überzeugtseins in sich haben. Denn ohne Selbstbewußtsein giebt es keinen Glauben, und Selbstbewußtsein ist Wissen oder Denken. Nur ist dieses Wissen bei ihm eine bloße Voraussetzung, die erfüllt sein muß, ehe der Glaube wird. Das cogitare, intelligere etc. ist, um mit Hegel zu reden, im Glauben und durch ihn selbst zum integrierenden Momente herabgesetzt. Er selbst ist das Wesen. Das Wissen ꝛc. ist sein Accidens. Soweit das Wesen einer Sache über die bloßen Accidenzen hinausreicht, so weit reicht auch der Glaube über das Wissen hinaus. Er hat es unter sich, nicht über sich. Das Wissen ist sein Eigentum, ein Teil seines Vermögens; der Besitzer ist er selbst. — Wäre der Glaube eine Art elementaren Wissens, so würde er in sich selber das Verlangen tragen, ein vollkommenes, formell und materiell zur Gleichung mit seiner Idee gekommenes Wissen zu werden. Das hat er aber nur soweit, als ihm selbst ein konstituierendes Element innewohnt, das nach der intellektuellen Höhe auch im formalen Sinne strebt. Von ihm selbst als Ganzem kann man das nicht sagen, so wenig als man von einem Haupte sagen kann, daß es ein Bestreben habe, lauter Auge, oder vom Gehirn, daß es bestimmt sei, lauter Sehnerv oder Hörnerv zu werden. Eine praktische Funktion kann nicht darauf angelegt sein, als theoretische sich zu vollenden. Es giebt also keinen wissenschaftlichen Glauben, wie Ulrici gemeint und mit großem

Fleiße klar zu machen gesucht hat,[1]) so wenig als es eine wissenschaftliche Liebe oder Hoffnung giebt. Und es giebt also auch keine Wissenschaft des Glaubens überhaupt, sondern nur eine wissenschaftliche Glaubensüberzeugung oder Glaubenslehre. Wissenschaftlicher Glaube im Vollsinne des Wortes müßte mit wissenschaftliches Gottvertrauen oder wissenschaftliches Leben in Gott und Christo wiedergegeben werden, was keinen Sinn hat.

B. Kritik dieser geschichtlichen Entwicklung.

Hieraus ist nun zu entnehmen, von welcher Seite das beliebte Dilemma der modernen Theologie: Glaube oder Wissen? anzufassen ist und was es mit der Frage nach der Bedeutung des Denkens für den Glauben, wie sie neuerdings von D. A. Schlatter behandelt worden ist, auf sich hat. Schlatter hat in der Einleitung zu seiner verdienstvollen Schrift über den Glauben im Neuen Testament[2]) zuerst auch, wie so manche vor ihm gethan, auf den schwankenden Boden hingewiesen, über welchen man bei Erörterung dieses Begriffes jetzt zu wandeln habe. Neben der Schwierigkeit unsrer psychologischen Analyse, die hauptsächlich zu Tage komme, wenn es sich um Vorgänge aus der Sphäre des Willens handle, habe man seine Not mit der so häufigen abstrakten Fassung des Glaubensbegriffes, d. h. derjenigen, bei welcher das vertrauende Verhalten von seinem Beziehungspunkte geschieden gehalten werde. Damit werde, sagt er, die Untersuchung gerade von dem abgezogen, was dem Glauben Kraft und Wirkung gebe. Denn diese hafte niemals an der Form des seelischen Vorgangs, sondern am Wesen und Wirken dessen, mit dem das Ich vertrauend die Willenssynthese eingehe. Die Frage nach dem Recht und Wert irgend eines Glaubensaktes lasse sich nur aus dem Wesen, der Kraft und Wirkung seines Objektes beurteilen. — Diese Bemerkungen zielen unverkennbar darauf ab, die einseitige, bruchstückartige Erörterung der Glaubensidee abzuwehren und den ursprünglichen reformatorischen Sinn des Wortes in sein Recht wieder einzusetzen. Damit stimmt nun aber schon die Fassung des oben genannten Themas, wie es in dem

[1]) Herzog, Real-Encyklopädie s. d. Art. Vernunft 1. A. V, S. 444 ff.
[2]) 2. neu bearb. Aufl. Calw-Stuttgart, 1896.

Vortrage zu Plochingen (14. Sept. 1899) behandelt worden ist: „Die Bedeutung des Denkens für den Glaubensstand" (Evangel. Kirchenblatt für Württemberg 1899, Nr. 44) nicht überein. Denn dem Glauben als einer praktischen Potenz kann das Denken nicht ohne weiteres gegenüber gestellt werden, wenn die Abhandlung nicht von vornherein unklar werden soll. Es müßte vor allem gesagt werden, welcher Glaube gemeint sei, ob der Glaube als Vertrauen auf Gott und Christum oder aber der Glaube als religiöse Anschauungsweise. Daß nicht beides zugleich gemeint ist, folgt aus dem ganzen Gedankengang des Vortrags. Denn dieser wendet sich gegen zwei Gegner auf dem Felde des religiösen Denkens. Einerseits geht er gegen Hilty an, der dem wissenschaftlichen Geiste die Befähigung überhaupt abspricht, in Sachen der gläubigen Gottes- und Weltanschauung ein maßgebendes Urteil einzulegen, der daher auch die unmittelbare Gewißheit des Herzens- und Gefühlschristentums für gefährdet achtet, wenn die Reflexion und Kritik sich derselben naht. Andrerseits will Schlatter die Verwerfung alles metaphysischen und spekulativen Denkens im Bereich der christlichen Lehre, wie sie durch Ritschl Eingang gefunden hat, ihrer innern Unwahrheit überführen. Wobei er dann Gelegenheit nimmt, dem Verfasser der gegenwärtigen Schrift[1]) deutlich zu machen, wie auch er dem Glauben dadurch einen positiven Schaden zufüge, daß er der Wissenschaft die ihr gebührende Ehre nicht erweise. — Es ist hier also nicht von dem Glauben an und für sich die Rede, sondern nur von der Beziehung, in welcher sein theoretisches Element zum wissenschaftlichen Denken steht. Diese Einschränkung des Themas zu bemerken, konnte dem Leser nicht von vornherein zugemutet werden. Sie ist ihm aber auch nicht etwa nachträglich nahe gelegt worden. Es bleibt daher der logische Mangel in der Fragestellung und die Abweichung Schlatters von seiner eigenen korrekteren Lehrweise unausgeglichen. Denn der Glaube schlechtweg ist, wie Schlatter a. a. O. treffend gesagt hatte, eine Willenssynthese. Eine solche kann in dieser ihrer Eigenart nicht durch wissenschaftliche Bestimmungen gestützt, verbessert und vervollkommnet werden, wie wir oben dargethan haben. Dieser Glaubens-

[1]) I. Exeget. Teil, 1899.

begriff, ohne die genannte Einschränkung, ist also nichts andres als wieder ein Rückfall in die Lehrweise, welche aus dem Glauben ein bloß theoretisches Verhalten macht. — Der Fehler des in Rede stehenden Satzes liegt aber noch vielmehr im zweiten als im ersten Gliede des Gegensatzes. Wenn Schlatter von der Unentbehrlichkeit des Denkens für den Glauben spricht, so macht er offenbar einen Wesensunterschied zwischen beiden Funktionen. Und zwar bestimmt sich dieser Unterschied gleich von Anfang an dahin, daß der Glaube zum Denken in dem Verhältnisse steht wie das Untergeordnete zum Übergeordneten. Wir könnten auch vorläufig den Gegensatz etwas mildern und den Glauben als das Empfangende, das Denken als das Gebende einander gegenüberstellen. Der Gedankengang Schlatters ist jedoch nicht etwa der, daß eine Art Vergleich zu stande kommen, daß der Glaube doch nicht schlechthin bloß empfangend, das Denken nicht schlechthin bloß gebend sich verhalten würde, sondern eine Gegenseitigkeit herauskäme, bei der beide Teile sowohl empfangend als gebend wären, nur etwa der Glaube mehr jenes und das Denken mehr dieses, wobei immerhin auf das Denken das Übergewicht fiele. Von einem solchen lebendigen *Aufeinanderwirken* will Schlatter hier wenigstens nicht sprechen. Sondern er will nachweisen, daß der Glaube der bedürftige Teil sei, das Denken aber der besitzende und zum Geben fähige. Was kann es nun sein, des der „Glaube" bedarf? Doch nichts anderes, als was das wissenschaftliche Denken zu geben vermag, nämlich Ordnung, Folgerichtigkeit, Zusammenstimmen in sich selbst, Aufhellung von sprachlichen Dunkelheiten, Zerstreuung von begrifflichen Nebeln, Befreiung des Glaubenssystems von thatsächlichen Irrtümern, Schiefheiten, offenbaren formal-logischen Widersprüchen ꝛc. — Was dem Glauben hier angetragen wird, das ist eine Korrektur seiner Substanz und seiner Form. Der Glaube — so lautet eben die unumgängliche Voraussetzung — hat jene nötigen theoretischen Eigenschaften nicht von sich selbst oder doch nicht in hinreichendem Maße. — Sieht man sich diese Reflexionen näher an, so fällt zunächst die Sonderbarkeit auf, daß idem per idem korrigiert werden soll. Ist nämlich der Glaube eine irgendwie festgewordene Weise, über Gott und Welt seine Gedanken zu haben — bejahende natürlich, nicht verneinende, die das Substrat zerstören —, so

stößt ein cogitare mit dem andern zusammen. Credere sagt Augustin, nihil aliud est nisi cum assenione cogitare, was in dem Zusammenhange, den Augustin im Sinne hat, ja vollkommen richtig ist. Die Aufgabe würde dann lauten: was das pure cogitare in Absicht auf das cogitare cum assensione oder, mit Gerson und Thomas geredet, cum affectione pia für eine Bedeutung habe. Es müßte also auch hier wieder erst die besondere Gattung des geistigen Thuns oder Bestimmtseins näher bezeichnet werden, welche man mit dem Worte Denken namhaft machen wollte. Ohne eine solche engere Begrenzung des Begriffs vom Denken kann man sich keine klare Vorstellung von dem machen, was hier geschehen soll. Diese Begrenzung ist nun allerdings möglich und ist sachgemäß. Schlatter hat ohne allen Zweifel auf der rechten Seite seines Themas: Glaube und Denken, das schulmäßige Denken im Auge, das Kunstdenken, wie es Sigwart in seiner Logik nennt, also dasjenige Denken, bei welchem das denkende Subjekt sich dessen bewußt ist, daß es denkt und den Willen hat zu denken, bei welchem es nach bestimmten Gesetzen denkt, um aus dem gesammelten Denkmaterial ein organisches Ganzes von Begriffen, Urteilen und Schlüssen, ein Denksystem zu bilden. Dieses kunst- und schulmäßige Denken ist es, das zu unsrer Zeit regelmäßig und fast ausschließlich mit dem Namen Denken beehrt wird. Da es mit seinen feststehenden, unwidersprechlichen Satzungen bei allem zur Anwendung kommen kann und kommen muß, was überhaupt Gegenstand menschlicher intellektueller Thätigkeit sein kann, so hat man ihm diesen Namen, der an sich weit größere und höhere Gesichtsfelder als das logische in sich befaßt, als nomen proprium zugestanden, den Ansprüchen der Philosophie zu Gefallen, welche gewohnt ist, als die Herrscherin in allen Wissensgebieten, vor allem in dem übersinnlichen, verehrt zu werden. — Auf der linken Seite steht dann, hier mit dem Worte: Glauben bezeichnet, das einfache, unbefangene, im Sinne Hegels gesagt: unmittelbare Denken, wir könnten es das volkstümliche oder auch das ursprüngliche, elementare Denken heißen, das kein Privilegium der Schule, sondern auf jeder Alters- und Bildungsstufe zu Hause ist, nur in verschiedenen Graden der Selbständigkeit, der Stärke der Ausbildung ꝛc. Es gehört hieher das Denken des Kindes wie des erwachsenen

Menschen im täglichen Leben, das Erfassen und Bearbeiten alles dessen, was in den geistigen Horizont hereintritt, und die Art, sich darüber auszusprechen. Es gehört ferner hieher das Denken des Dichters und des Staatsmanns, aber auch das des gemeinen Mannes und die Begriffe, die er sich selbst nach dem Maße seiner, mitunter doch sehr hohen Begabung, wohl auch Erleuchtung, macht. Es gehört endlich hieher das wie von selbst hervorbrechende Urteil der von göttlichen Dingen irgendwie berührten Vernunft in allen Gebieten, die man in dem Namen der Religion miteinschließt. Daß das Kunstdenken zu diesen verschiedenen Arten des sonstigen Denkens insgesamt in lebendige Beziehung treten kann, ist im allgemeinen unfraglich; und daß es geschehen soll, ist ebenfalls im großen und ganzen betrachtet gewiß. Daß der Satz nicht ohne Ausnahme festgehalten werden kann, wird sogleich einleuchtend, wenn man das schulmäßige Denken auf das Denken des Kindes anwenden soll. Denn daß auch dem kindlichen Denken dieser Name nur insoweit zukommt, als es ein logisches Denken ist, kann man ja nicht bestreiten. Nur ist diese Logik nicht die schulwissenschaftliche, von der wir jetzt reden, sondern die natürliche, aus welcher die Schule erst ihre Gebilde zusammensetzt. Und andrerseits ist doch jenes Denken des Kindes keine Geistesäußerung, welche unter dem Niveau des wirklichen Geisteslebens sich bewegte; es ist nicht an sich selber schon ein unterwertiges, sondern, wie wir später noch näher auszuführen haben, ein dem männlichen vielfach gleichwertiges, ja dasselbe unter Umständen überragendes Denken. Ob und wie weit dann in jedem einzelnen Falle sonst dem schulmäßigen Denken eine wesentliche Bedeutung dem elementaren gegenüber zukomme, das muß gemäß dem Fragezeichen, das wir hinsichtlich des kindlichen Denkens gemacht haben, auch bei den andern Denkgebieten erst untersucht werden. Mit bloßen Voraussetzungen ist hier nichts geholfen.

Wir stellen also nunmehr fest: jener Gegensatz zwischen Glauben und Denken giebt ein klares, erfolgreich durchführbares Thema nur dann, wenn ausdrücklich zugestanden ist, daß man mit dem fraglichen Namen nicht den Glauben und das Denken überhaupt, sondern nur die theoretische Glaubensüberzeu-

gung einer- und das schulmäßige Denken andrerseits zur Diskussion stellen wollte.

Es ist daher auch notwendig, das Verhältnis von Glauben und Denken überhaupt einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen. Bis hieher sind wir von derjenigen Fassung des credo ausgegangen, welche es mit dem Bekenntnis zu einem Lehrganzen von Wahrheiten erster Ordnung, insonderheit mit den hohen Artikeln göttlicher Majestät, wie Luther in dem Schmalkaldischen Bekenntnisse redet, zu thun hat, bei der man also aussprechen will, daß man diese und diese Lehrsätze für unbedingt wahr halte, und sie als seine innerste Überzeugung in seinen Geist und sein Herz aufgenommen habe. Die sprachliche Ausprägung des Glaubensbegriffes ist im Zusammenhang unsrer kirchlichen Bekenntnisse bekanntlich eine doppeldeutige. Denn mit den Worten: credo in unum Deum etc. will die Kirche auf alle Fälle zuerst den Lehrgehalt ihres Bekenntnisses sicher stellen. Und das deutsche: „ich glaube an" hat ein theoretisches Gepräge noch eher als das lateinische credo in. Denn im Deutschen spricht man unbefangen ebensowohl von dem Glauben an den Teufel und die Hölle, wie von dem Glauben an Gott, während credere in diabolum eine unmögliche Redensart wäre. Das in bei credo ist eben dasjenige, was für die vollwichtige Erklärung des Wortes den Ausschlag giebt. Es ist kein bloßer assensus mehr, was der Gläubige kund geben will; es ist auch kein bloßer affectus cordis, wie er bei jedem Lehrvortrage sonst, der neben den theoretischen Ausführungen zugleich wichtige praktische Interessen berührt, der Bejahung des Gehörten sich beimischen kann. Es ist in seiner Spitze, die eben in dem nicht genuin lateinischen in durchbricht, eine That, eine Willenssynthese, mit Schlatter zu reden. Die Hingabe an den Dreieinigen Gott ist der wirkliche Kern des Bekenntnisses als subjektiven Aktes. Von einem bloßen Meinen, Fürwahr- oder Wahrscheinlichachten, von einer bloßen Lehrweise, der man auf Grund seines Nachdenkens beigetreten ist, wie man einer mathematischen Wahrheit oder einem gerichtlichen Ausspruche beitritt, ist von ferne keine Rede mehr. Am ehesten läßt sich das erwähnte Prädikat noch auf die Fassung anwenden, welche die Trinitätslehre in dem symbolum Athanasianum erhalten hat. Hier ist die theoretische Abzweckung ja ganz deutlich.

Das Symbol fordert, daß die geltende geheimnisvolle Kirchenlehre mit den durch dasselbe gegebenen näheren Bestimmungen als untrügliche Wahrheit anerkannt werde und daß der einzelne Christ, er sei wer er wolle, das als seine eigene Überzeugung ausspreche. Haec est fides catholica; quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. Credo Deum, müßte es hier heißen, nicht credo in Deum. Die Forderung, welche hier an den einzelnen Christen gestellt wird, ist aber auch nicht die, daß er eine mit der Kirchenlehre übereinstimmende Überzeugung oder Anschauung vom Wesen des dreieinigen Gottes habe — denn von einer Wahrheit überzeugt zu sein, kann man niemanden befehlen — sondern das wird verlangt, daß er diesen Glaubenssätzen auch gegen seine Überzeugung recht gebe, daß er sich selbst die Fähigkeit und ebendaher auch die Befugnis, über diese Fragen ein entscheidendes Urteil zu fällen, abspreche und sein geringeres Verständnis dem höheren Urteil der geistlichen Lehrautorität unterordne. Es ist also eine That des Gehorsams gegen die Kirche, welche dem einzelnen Kirchengliede auferlegt wird, wie das dem Geiste der katholischen Kirche heute noch entspricht. Aber der bloß theoretische Charakter ist, wie jedermann sieht, auch hier nicht vorhanden. Die Spitze, in die es ausläuft, ist ein praktisches Verhältnis, nur nach einer ganz andern Seite hin als in der evangelischen Kirche.

C. Zurechtstellung der beiden Begriffe.

1. Der Glaube oder das geistliche Wissen

a) auf der Stufe der Vollkommenheit oder der centrale Glaube.

Um nun aber zu dem in Frage stehenden Dilemma „Glauben oder Wissen, Glauben oder Denken" zurückzukehren, so ist an demselben vor allem das auszusetzen, daß es zu verstehen giebt, Glauben und Denken seien an und für sich zwei entgegengesetzte Dinge, während doch das, was man unter Glauben begreift, an sich selber schon und auf allen seinen Stufen nichts andres ist als ein Denken, und zwar ein Denken im vollkommenen, absoluten Sinne des Wortes. Die Erklärung: der Glaube sei cogitare cum assensu etc. ist richtig. Aber sie reicht bei weitem nicht hin. Sie bleibt noch ganz im Gebiete der verstandesmäßigen

Auffassung stehen. Aber der Glaube ist nicht bloß ein reflektierendes, sondern ein spekulatives Denken. Denn unter Spekulation im philosophischen Sinne versteht man dasjenige Denken, bei welchem alles von dem höchsten Gipfel des intellectus aus, von der erhabenen Warte (specula) der vollendeten Idee herab betrachtet wird. Die Betrachtung der Welt — und, setzen wir hinzu, des eigenen Ich — von dieser Höhe aus ist spekulatives Denken. Und selbstverständlich ist dann das Sich-auf-diese-Höhe-stellen voraus schon wirkliche und wesentliche Spekulation. Der Glaube an Gott, an Christum, an die Sündenvergebung, an die Ewigkeit mit ihren Seligkeitsaussichten wie mit den Bildern der Verdammnis ist ein wirkliches Denken, ein Sichbeschäftigen mit den höchsten Objekten, welche dem Menschengeiste überhaupt vorgelegt werden können. Der Gedanke an Gott kann auch niemals mit einer andern Kraft des Geistes gefaßt werden, als mit der Vernunft oder dem Vermögen der Ideen. Denn die Vernunft allein besitzt ihrer ursprünglichen Beschaffenheit und Bestimmung nach das Vermögen, sich über den Kreis des sinnlich Wahrnehmbaren zu erheben, die Gegensätze und Widersprüche des bloßen verständigen Denkens zu überwinden, und in der Region des Übersinnlichen, Überweltlichen, des schlechthin Unsichtbaren und für den messenden und rechnenden Verstand Unerreichbaren sich zu bewegen. Sie kann diese Fähigkeit in Absicht auf ihre höchsten Objekte: Gott, Ewigkeit, Seligkeit ꝛc. verlieren und hat sie infolge der Sünde verloren. Aber der menschlichen Anlage nach ist und bleibt sie das wesentliche Organ für das höchste Denken, und wenn diese obersten Ideen dem Geiste wieder sollen faßbar gemacht werden, so muß eine Wiederherstellung des ganzen, sozusagen unverstümmelten Vernunftlebens vorausgehen. Fehlt es an dieser Rehabilitation, so ist die Vernunft zwar noch immer das Vermögen der Ideen, aber ohne wahrhaftigen Lebensinhalt. Nur die Formalbegriffe sind ihr dann noch zugänglich. Die Realitäten fehlen. Diese Realitäten sind eben die der jenseitigen Welt, die eigentlich metaphysischen Ideen. Diese sind die eigentlichen Objekte der Spekulation; sie sind spekulativ an sich selbst und können nie etwas anders sein.

Der bloße, einfache Gedanke: Gott, Ewigkeit, Unendlichkeit ꝛc. ist schon eine Aktion des höchsten Denkvermögens, er sei nun

ganz klar ausgebildet, vom Selbstbewußtsein getragen und von einer hochgebildeten Urteilskraft durchleuchtet, oder noch mit mancherlei Dunkel umgeben, innerhalb eines engbegrenzten Selbstbewußtseins ins Leben tretend und also mehr oder weniger der Idee Gottes ungleich, inadäquat, naiv und kindisch gestaltet. Selbst in sein Gegenteil verkehrt und zur Fratze verzerrt, bleibt der Gedanke Gottes ein spekulativer Begriff; er ist nur verunstaltet und zugedeckt.

Der schlagendste Beleg für die Identität des psychologischen Ortes, wo man den Gottesgedanken zu suchen hat, ist darin gelegen, daß auf jeder Stufe des Glaubens an Gott und Ewigkeit die Sprachmittel zur Äußerung desselben ganz die gleichen sind, wie auf der obersten Stufe der Wissenschaft. Abgesehen natürlich von den Kunstausdrücken, mit welchen der Theolog oder Philosoph seine Gedanken nach eigener Wahl an die Öffentlichkeit bringt, von denen aber auf jedem Punkte nachgewiesen werden kann, daß durch sie die Wahrheit, welche mitgeteilt werden soll, weder reicher noch sicherer wird. Denn diese sind in Wirklichkeit nichts als, wie Hegel sagt, Abbreviaturen des Begriffs, also technische Hilfsmittel, welche einem ganz besonderen, an sich hochbedeutenden, aber die Allgemeinheit des Lebens nicht unmittelbar berührenden Zwecke zu dienen haben und gar nicht bestimmt sind, zu der Sache selber etwas Substantielles beizutragen. Der Meister hoher Schulwissenschaft wird daher auch dem heranwachsenden Knaben oder Mädchen, oder dem einfachen, schriftkundigen Gemeindegliede aus niederem, sogenannten ungebildeten Stande bei einem und demselben Thema aus der Gotteslehre ganz ebenso leicht verständlich wie dem akademischen Zuhörer, sobald er sich nur herbeiläßt, in der allgemein gangbaren, den erhabenen Ideen unbezweifelt vollständig adäquaten Sprache die Unterredung zu führen. Was aber durch den Gebrauch einfacherer Redeweise an innerem Werte, an Wahrheit und Klarheit nicht nur nicht verliert, sondern weit eher noch gewinnt, das kann nicht einer niedrigeren Sphäre des Geisteslebens angehören, wenn es in eben dieser Redeweise bei solchen auftritt, welche jene lexikalischen und grammatikalischen Sondergewohnheiten nicht kennen. Für die christliche Idee Gottes giebt es also an sich selbst und abgesehen von den rein individuellen Verschiedenheiten der Intelligenz keine

Abstufung höherer oder niedrigerer Erkenntnis. Die Erfindung einer solchen Abstufung als einer Art geistigen Kastenwesens unter den Christen muß man als einen der verkehrtesten Abwege bezeichnen, auf welchen die Philosophie, vor allem die Hegel'sche Spekulation, geraten ist.

Also der Glaube ist an sich selber schon ein Denken im vollsten Sinne des Wortes. Seinem Inhalte nach schließt er schon im voraus alles das mit ein, was man bei dem Ausdruck Denken im Auge hat, wenn man den obengenannten Gegensatz zur Erörterung bringt. Denn zum Denken gehört im Sinne jenes Dilemmas der gesamte metaphysische Stoff, also eben das, was den Gegenstand des Glaubens ausmacht. Der Glaube ist aber noch mehr als das. Er ist auch ein Wissen, ganz auf einer Linie stehend mit dem Wissen des Philologen, des Naturforschers, des Philosophen 2c. Unter Wissen versteht man ein Denken, dessen Inhalt nicht mehr in Bewegung befindlich, sondern zur Ruhe gekommen, zum geistigen Besitz geworden ist. Ein solches Wissen ist der Glaube an Gott. Er ist, was man so nennt, ein exaktes Wissen, nur in anderem Gebiete, in höherer Ordnung als das Wissen von der Natur, von dem Seelenleben u. s. w. Der fromme Christ oder Israelit, ja in seiner Art auch der Mohammedaner, weiß ebenso sicher und unumstößlich, daß Gott ein wirklich vorhandenes Wesen ist, als der Anatom weiß, daß es einen menschlichen Leichnam, der Astronom, daß es überirdische Weltkörper giebt. Er weiß davon auf demselben Wege, wie die letzteren von ihrem Objekte wissen, nämlich durch die unmittelbare Wahrnehmung, durch Sehen, Hören, Fühlen 2c. Denn der Fähigkeit, äußerlich Gegenwärtiges wahrzunehmen und zu unterscheiden, geht eine übersinnliche Fähigkeit zur Seite, welche mit jener, sozusagen, sich deckt. Dem Sehvermögen des leiblichen Auges läuft parallel das Sehvermögen eines inneren Auges, dem die jenseitige, übersinnliche Welt ebenso gegenwärtig ist, wie die uns umgebende Welt dem körperlichen Gesichtssinn. Der Christ hat seinen Gott, den allmächtigen und allgegenwärtigen, unmittelbar vor sich. Er hat Gott buchstäblich vor Augen, so wesentlich und wirklich, wie er ihn im Herzen hat. Er hat ihn über sich wie den Himmel, unter sich, wie den Erdboden, auf welchem er steht, um sich und in sich, wie die Luft; er wird sein gewahr,

genau so, wie er das Licht sieht, dem er, wie auch der Luft, keine Gestalt geben kann, von dem er sich aber sagen muß, daß sein eigenes Sein mit demselben schlechthin eins ist, so daß es ohne sie gar nicht gedacht werden kann. Das wird mit dem Begriffe der „Augenleitung" ganz unmittelbar vorausgesetzt. Denn das geleitete Auge muß in der Lage sein, in das leitende Auge zu blicken. Man mag diesen schönen Gedanken anfassen, wie man will — um von seiner Tiefe und Schönheit nur irgend etwas Namhaftes zu behalten, muß ihm ein realer Hintergrund belassen werden. Anders geht er ganz verloren. Und da Gott mit seinem Sohne ganz eines ist, so gilt, was wir soeben von Gott gesagt, auch von Christus, dem alles in allem erfüllenden Heilande. Für einen Menschen, dessen innere Sinne durch das Evangelium aufgeschlossen sind, giebt es keine Thatsache, die objektiv sicherer, keine Wahrnehmung, die so unvermittelt, unreflektiert und unwillkürlich gemacht wird, als die, daß Christus der Herr unaufhörlich so vor seinem Angesicht und um ihn her lebt und waltet, wie das Weltall ihn umschließt und von ihm in seiner Totalität beständig teils geschaut, teils gefühlt und geahnt wird. Dasselbe gilt in seiner Art auch von der überirdischen Welt. Der Glaube oder das Sehvermögen für das Ewige erblickt vor sich, beziehungsweise über sich, ein Reich göttlicher Schöpfung, das er mit demselben Namen benennt, wie jenen Teil des Universums, der, ebenfalls über ihn ausgebreitet, sehr scharf und deutlich neben dem Charakter des Endlichen zugleich den des Unendlichen an sich trägt. Daß über der Erde ein Unendliches und ein Endliches unmittelbar aneinandergrenzen oder ineinander übergehen, beginnt er zu ahnen, sobald er die Augen vermöge eines Willensaktes nach oben aufschlagen kann. Daß es wirklich sich so verhält, wie er geahnt, lernt er, sobald er dahin gelangt, sich über die Eindrücke, welche schon das Kindesauge in sich aufgenommen hatte, deutliche Rechenschaft zu geben. Das kann freilich nur auf Grund der Schrift und im Wege christlicher Erziehung geschehen. Aber es tritt bei allen Menschen, welche in diesem Elemente aufwachsen, mit der Eigenschaft einer unumstößlichen Gewißheit, einer absoluten, thatsächlichen Notwendigkeit auf. Der zur geistlichen Reife entwickelte Jüngling ist sich darüber klar, daß der Himmel, den er mit seinen leiblichen Augen von jeher gesehen hatte, nichts

anderes ist, als die Schwelle oder Vorhalle zu dem, was die Schrift als Gottes Stuhl bezeichnet. Bei wem die Bilder der unmündigen Seele nicht in der Richtung der heiligen Schrift auseinandergefaltet und durchleuchtet worden sind, dem fehlt allerdings jede Bekanntschaft mit solchem geistigem Besitze. Wo es aber geschehen ist, da trifft unser Satz ausnahmslos zu. — Mit dem, was hörbar ist, verhält es sich gleichermaßen. Die Erhabenheit über alle Verstandeszweifel, welche dem Vernehmen des rollenden Donners, des leisen Windhauches, wie der menschlichen Rede zukommt, ist genau in demselben Grade vorhanden, wenn es sich um das Hören des göttlichen Wortes handelt. Der Hörende, der diese Stimme zur rechten Zeit und unter den allgemeinen Bedingungen ihrer Hörbarkeit kennen gelernt hat, ist keinen Augenblick darüber im Zweifel, welcher Natur die Töne sind, durch welche er bei einem schriftgemäßen Zeugnisse von dem Wege zur Seligkeit innerlich berührt wird. Er erkennt sofort mit aller Bestimmtheit, daß hier keine menschliche Stimme redet, sondern eine überweltliche. Durch sein Wort setzt sich der allgegenwärtige, persönliche Gott in ununterbrochene geistig lebenschaffende und erhaltende Berührung mit der Menschheit, die im Bereich seiner Selbstoffenbarung sich bewegt. Darüber ist von Anfang an bis heute bei allen, die mit Gott wirklich bekannt sind, nur *eine* Stimme. Die Thatsache, daß bei solchen überweltlichen Vorgängen Täuschungen und Verwechslungen vorkommen können und oft genug vorkommen, ändert an der Sache selber nichts. Wo ein wirklicher, ungeheuchelter Ernst des Aufmerkens den inneren Sinn regiert, da werden solche Irrtümer entdeckt und überwunden. — Der untrügliche Maßstab für die Beurteilung dieser Art von höherer Wahrnehmung ist in der Erscheinung des *Gewissens* gegeben. Überwältigend ist hier schon die Allgemeinheit der Thatsache selbst. Sie genügt für sich allein, um den Beweis zu führen, daß es ein Hören überweltlicher Worte giebt, das — normale Zustände, wie immer, vorausgesetzt, — jede Anregung, welche der leibliche Gehörnerv von außen erhält, an Zuverlässigkeit seiner Existenz sogar übertrifft, also im vollsten Sinne des Wortes exakt heißen muß. Diese Stimme des Gewissens kündigt sich jedem Menschengeiste, der einigermaßen zu sich selbst gekommen ist, als die einer inwendig waltenden höheren

Macht an, und wenn es durch nichts andres wäre, als durch die vernichtende Gewalt, mit welcher Reue und Ahnung künftiger Schrecken über des Missethäters Gemüt sich legen. Der geistlich Ungebildete, also der Unfromme, der Gleichgültige, der Verächter, hört dieselbe Stimme, aber ohne zu wissen und zu fragen, was sie bedeutet und woher sie kommt, und schließlich überhört er sie auch; der vom Geiste Gottes erweckte Mensch weiß, daß der persönliche Gott es ist, der ihn anredet und sein Urteil über ihn spricht. Das ist nie und nirgends anders gewesen. — Hier ist also ein höheres Sinnesorgan thätig, das jedermann bekannt und jedermanns Verständnis zugänglich ist. Von diesem Hören der Gewissensstimme ist aber das vorhin erwähnte Hören der Stimme Gottes in seinem Worte dem Wesen nach nicht verschieden. Es ist beidemale derselbe Vorgang. Denn die Wahrheit und die Seligkeit des Evangeliums wie die richtende Gewalt desselben beweist sich ja eben an dem Gewissen in erster Linie. Es ist also keine Sache der verstandesmäßigen Reflexion über das Wort Gottes, was den Menschen zur Annahme oder Nichtannahme des Gehörten bewegt. Es ist eine Wirkung, dem elektrischen Schlage vergleichbar, welcher von dem Getroffenen, sofern er für das göttliche Leben überhaupt empfänglich ist, sofort als anregend, belebend, andernfalls aber als lähmend, todbringend empfunden wird. Der Schlag ist geschehen, ehe der Mensch sich über das besinnen kann, was ihm geschehen ist. Die Überlegung folgt erst nach. Und erst jetzt ist die Möglichkeit gegeben, die empfangene Regung entweder gut zu heißen, festzuhalten, ihre Wiederholung zu begehren, oder, soweit dazu noch Raum übrig bleibt, sich der Fortwirkung mit aller Willenskraft, beziehungsweise mit der ganzen vis inertiae zu widersetzen und das Geschehene soviel möglich ungeschehen zu machen. Wenn also irgendwo, so ist hier ein exaktes Wissen vorhanden.[1]) Wir könnten auch die übrigen

[1]) Warum Köstlin in der oben erwähnten Abhandlung Bedenken trägt, das Gewissen geradezu eine Stimme Gottes zu nennen, ist uns nicht verständlich, von ihm selbst aber auch nicht näher begründet. Was sollte es aber anders sein als Gottes Stimme? Die eigene Stimme des Menschen ist es nicht. Sein „besseres Ich," wie man sagen könnte, ist eben nicht er selbst, sondern etwas, was Gott unmittelbar in ihm wirkt. Wo sollte es anders herkommen als von Gott? Es giebt ja keine andere höhere Stimme, und den Menschen kann man doch nicht über sich selbst setzen.

Sinne in unsere Betrachtung hereinziehen und an der Hand der heiligen Schrift ausführen, wie auch sie im Gebiete des höheren Geisteslebens ihre wesenhafte Parallele haben. Da diese Betrachtungsweise in betreff der andern Sinne dem gewöhnlichen christlichen Nachdenken ferner liegt, so unterlassen wir die Vervollständigung unserer Beweisführung, welche im übrigen neben den Anhaltspunkten in der heiligen Schrift durch die vorangegangenen Bemerkungen hinreichend gesichert erscheint. Nur auf den einen Punkt wollen wir die Aufmerksamkeit ausdrücklich zu richten nicht versäumen, daß Paulus Apg. 17, 27 daran erinnert, wie die Heiden schon in ihrem unerleuchteten Zustande den Herrn wenigstens hätten *fühlen* können, um ihn hernach zu *finden*. Er begründet diese Behauptung mit dem Hinweis auf die beständige unmittelbare Nähe Gottes bei jedem einzelnen Menschen und faßt alles in der großartigen Thatsache zusammen, daß wir in Gott leben, weben und sind. Daß er hiermit nicht bloß an ein dunkles Gefühl, eine unbestimmte Ahnung appellieren will, welche erst durch längeres Nachsinnen und durch systematisch geordnete Begriffe zur Klarheit eines geistigen Besitzes ausgebildet werden müßte, giebt der einfache Wortlaut zu verstehen. Dieses Wissen von Gott oder wenn man so lieber will, dieses Gott haben und sich von ihm gehalten sehen, ist ein zweifelsfreies Verhältnis der geschaffenen Seele zu ihrem Schöpfer und Erhalter, das, wenn es sich einmal dem forschenden Verstande aufgeschlossen hat, auch im Verlauf der Verstandesoperationen an substantiellem Werte nichts gewinnen, sondern nur in seiner ursprünglichen Wahrheit und Realität noch mehr anerkannt und bestätigt werden kann.

Was wir nach alle diesem festzustellen haben, ist: *daß es ein Gebiet des Wissens und Denkens giebt, das hoch über dem Gebiete der sinnlichen Empirie, aber auch hoch über dem der natürlichen psychologischen Erfahrung, der inneren Wahrnehmung betreffend die Thatsachen des menschlichen Daseins, und somit auch hoch über der verstandesmäßigen Begründung menschlicher Erkenntnis liegt*, das also den beiden Sphären des Wissens an Sicherheit seiner Grundlagen nicht nur nicht nachsteht, sondern sogar noch vorangeht, weil es die Objekte

des Erkennens allezeit in völlig ungetrübter Reinheit und Wesenhaftigkeit darbietet. Denn es darf nicht vergessen werden, daß alle äußere und innere Wahrnehmung des natürlichen Lebens unter dem Einflusse optischer und akustischer Täuschungen steht, welche vielfach mit den Erscheinungen, z. B. der Sonne und der andern Gestirne, der Bewegung des Schalls 2c. dem Naturgesetze gemäß verknüpft sind, so daß die Wirklichkeit von dem Schein erst geschieden werden muß, während bei den Thatsachen der höheren Wahrnehmung ein bloßer Schein von vornherein ausgeschlossen ist, eine Täuschung des Subjekts in betreff der unsichtbaren und doch fühlbaren Gegenwart Gottes, oder in betreff der Stimme des Gewissens, niemals der Sache selbst und dem Gesetz ihrer Bewegung, sondern immer nur der Unvollkommenheit oder der Verkehrtheit des Verstandes und Willens im einzelnen Falle anhängt. Daher auch das Endergebnis einer richtig angestellten Untersuchung nie ein anderes sein kann als die Bestätigung des anfänglichen Wahrheitseindruckes. — Mit dem Vorrange, welchen die weltliche Forschung, zunächst die Naturwissenschaft, hinsichtlich der Zuverlässigkeit ihres thatsächlichen Unterbaues gegenüber diesem Wissen vom Höchsten zu fordern pflegt, ist es also nichts. Der Ehrenname des exakten Wissens, ja des Wissens und des Denkens überhaupt ist dem natürlichen Erkennen jeder Art niemals im Gegensatze zu dem geistlichen, und zu Ungunsten des letzteren, in die Wagschale zu legen, wohl aber vielfach umgekehrt.

Die heilige Schrift hält sich auch, wenn sie von dem Verhalten des Menschen zu den höchsten Wahrheiten redet, nicht so viel, wie man es angesichts der herkömmlichen wissenschaftlichen Sprache vermuten sollte, bei dem Begriffe des Glaubens auf. Sie fordert und fördert allenthalben das Erkennen als gleichbedeutend mit dem Glauben, beziehungsweise mit ihm von selbst gegeben. Darin ist das Alte Testament mit dem Neuen ganz einig. Hiob erkennt Gott als den Allvermögenden (42, 1), Josua (4, 24), Jesaia (66, 14) erkennen die Hand des Herrn, Salomo (1. Kön. 8, 60), Manasse (1. Chron. 33, 10), der Psalmist (100, 3) erkennen, daß der Herr Gott ist, und daß er es allein ist (Ps. 83, 19). Daß Gott so große Dinge thut und doch nicht erkannt wird, erregt die Verwunderung Hiobs (37, 5). Israel erkennt in seinem Herzen, daß Gott es ist, der es gezogen

hat, wie ein Mann seinen Sohn zeucht (Deut. 8, 5). Selbst Bileam, dem heidnischen Propheten, wird nicht bloß der Glaube, d. h. die Überzeugung zugeschrieben, daß Israels Gott der wirkliche Gott ist, sondern er hat die Erkenntnis des Höchsten und *sieht* seine Offenbarung (Num. 21, 16). Und den Heiden macht es Paulus zum Vorwurf, daß sie Gott nicht erkannten, was ihnen sehr wohl möglich gewesen wäre und lediglich durch ihre Unachtsamkeit verhindert worden sei (Röm. 1, 28). So wird — um noch größere Beispiele anzuführen — die Segenszeit des Reiches Gottes in seiner Vollendung bei Jes. (11, 9) nicht als eine Zeit des alles beherrschenden Glaubens an Gott geschildert, sondern als eine solche, wo die Erde der Erkenntnis des Herrn so voll ist, wie das Wasser den Meeresgrund bedeckt. Es wird daher weiterhin, was sehr viel sagen will, die Erkenntnis, welche Gott von dem Menschen und der Mensch von Gott hat, mit demselben Ausdruck eingeführt, und letztere nicht etwa mit einem geringeren für die Anfänge und einem höheren für die letzte Vollendung bezeichnet, sondern ganz gleich (1. Kor. 13, 12). Und wiederum, wenn die Schrift von der Gotteserkenntnis des Menschen und von seiner Selbsterkenntnis reden will, zeigt sie kein Bedürfnis, durch eine sprachliche Modifikation den Unterschied beider in Erinnerung zu bringen. Es ist also sogar das absolute Wissen Gottes von dem Menschen und das unvollkommene des Menschen von Gott principiell unter *einem* Begriffe zusammenzufassen. Der Mensch weiß ebenso gut, daß Gott ist und wer er ist, — kann und soll es wenigstens wissen —, wie Gott weiß, daß es Menschen giebt und wer sie sind. — Sehen wir uns nach dem Neuen Testamente um, so wird der soeben gezeichnete Standpunkt dort mit noch viel mehr Lebendigkeit und Entschiedenheit in Absicht auf das Sein Gottes in Christo und die gänzliche Gleichberechtigung der Beziehungen, in welche der Mensch zum Menschensohne tritt, festgehalten. Der Glaube an Gott und die Erkenntnis Gottes ist mit dem Glauben an Christum und der Erkenntnis Christi unbedingt eins und verbunden (Eph. 4, 13). Die Erleuchtung von der Erkenntnis der Klarheit Gottes ist im Angesichte Christi d. h. mit der persönlichen und absoluten Offenbarung Gottes in Christo von selbst gegeben (2. Kor. 4, 6). Der Weg zum vollkommenen Wissen von Gott führt durch Jesum

Christum, nicht mittelst reflexiver Verstandesoperationen, sondern unmittelbar. Wer Christum sieht, sagt der Herr mit starker Betonung, der sieht den Vater (Joh. 14, 9). Das Erkennen ist ein wirkliches unmittelbares Wahrnehmen, leiblicher und geistiger Art zugleich, dem sinnlichen Schauen vollkommen parallel und gleichartig. Die Welt aber bleibt darum in der Finsternis, weil sie weder Christum noch den Vater erkennen (Joh. 16, 3) — beide Personen gleichgesetzt. So wenig ist jene Schilderung des Glaubens als eines bloßen Gottesgefühls, also einer niedrigeren, wenngleich mit besonderer unmittelbarer Macht wirkenden Art des Gottinnewerdens, dem Evangelium entsprechend, daß die beiden Begriffe: Erkennen und Glauben geradezu miteinander verwechselt werden. Die Apostel können ebensowohl sagen: wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus (Joh. 6, 69), als Christus seinen Zuhörern sagen kann: erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich in ihm (Joh. 10, 38). Und zum Beweis, daß dieser letztere Weg nicht bloß ein pädagogischer ist für die noch nicht glaubende Welt, sondern auch den schon Eingeweihten und Einverleibten zugehört, sagt Johannes (I, 4, 16): wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat. Durch den Beisatz: glauben wird die praktische Seite der Lebensgemeinschaft des Christen mit Gott und Jesu in ihrem Rechte gewahrt. Das wahre Wissen von Gott kann seiner Natur nach gar nicht anders als mit einem Zug unbedingten Vertrauens zu ihm verbunden sein, ist vielmehr mit demselben identisch und wird nur durch die menschliche Reflexion von ihm ausgeschieden und besonders gerechnet. Und umgekehrt: die Selbstaufopferung an Gott und Christum zeigt den wiedergebornen Menschen als einen solchen, der die vollendete Erkenntnis Gottes besitzt.

Durch die vorangegangene Erörterung haben wir bewiesen, daß der Glaube seinem Wesen nach ein Denken, Wissen und Erkennen ist und zwar nicht eine niedrigere Stufe des intelligenten Lebens, sondern die höchste. Denn sein Denkobjekt sind die höchsten Ideen, welche die Vernunft zu erreichen vermag, beziehungsweise, die ihr gegeben werden können: Gott, Gottmenschheit, Schöpfung, Erlösung, Ewigkeit u. s. w. Und diese höchsten Ideen besitzt der Glaube in der höchsten möglichen Denkform, nämlich in einer dem Objekte vollkommen ebenbürtigen. Das

Erkennen geht wohl bei dem einzelnen Menschen stückweise vor sich. Aber das liegt an dem erkennenden Individuum, nicht an dem Objekt; es ist quantitativ zu verstehen, nicht qualitativ. Der Glaubensgrund der Schrift ist kein zerstückter. Er ist vollendet an sich selbst. Es giebt keinen vollkommeneren, reineren, der Wahrheit und Wirklichkeit entsprechenderen Gottesbegriff als den der christliche Glaube im biblischen und kirchlichen Sinne hat. Jeder anderweitige Gottesbegriff steht dem der geoffenbarten Gotteslehre unbedingt nach. Die wahrheitsgemäße Auffassung der Idee Gottes ist sämtlichen auf den Wegen des „freien Denkens" wandelnden philosophischen Systemen mißlungen. Sie ist, wie alle übrigen hierher gehörigen Ideen, teils einseitig, teils unlebendig, teils unvollständig, teils unklar ausgefallen, hat sich, wie in den orientalischen Religionen und bei den Meistern der griechischen Philosophie im Dualismus verloren, ist von den Anfängen hoher Geistigkeit in Materialismus umgeschlagen und schließlich in der absoluten Verneinung alles wahrhaftigen Denkens und Seins untergegangen. Die Ideen, welche in dem Bereiche der Weltweisheit unter den früher aufgezählten Namen erscheinen, sind, soweit sie nicht aus der geoffenbarten Lehre herübergenommen wurden, überwiegend formal; die Idee des Universums, die Kategorie der Unendlichkeit, des von allen Schranken Freien, also des Absoluten, füllen den ganzen Raum aus, welcher der höchsten Ideenwelt vorbehalten war, bringen es niemals zur Idee des ewigen Lebens, der freien absoluten Persönlichkeit und der Liebe. Was hier spekulatives Denken heißt, ist es nur im abstrakt logischen Sinn. Der reale spekulative Gedanke ist ein Privilegium des Glaubens, nicht irgendwelchen Glaubens, sondern des Glaubens an den geoffenbarten Gott und sein Wort.

Der Glaube ist aber auch ein praktisches Verhalten, wie wir früher auseinandergesetzt haben. Und auch hier muß zuerst eine Höhenmessung vorgenommen werden, ehe die Natur dieser Praxis richtig bestimmt werden kann. Denn was hier zur Sprache kommt, ist nicht gleichbedeutend mit der Forderung, daß die Wahrheitserkenntnis, welche dem Glauben eignet, sich auch in einem werkthätigen Christentum als probehaltig erweise. Das wäre soviel als eine Frucht des Glaubens im Wandel des Gläubigen, welche ja allerdings zum Wesen des Glaubens mit-

gehört, aber mit ihm nicht ohne weiteres zusammengenommen werden darf, weil es sich dabei um Dinge handelt, welche möglicherweise auch ohne den Glauben da sein können, wie z. B. Nächstenliebe und christliche Tugenden verschiedener Art. Das praktische Element, das wir meinen, muß den Glauben selbst mit konstituieren; es ist seinem Wesen nach Glaube, nicht Folge des Glaubens. So besteht es daher auch nicht in einzelnen Werken, sondern es ist ein in sich geschlossenes Gesamtwerk, das mit der spekulativen Idee, welche eben aus dem Innern des Glaubenden hervortritt, gleichzeitig und von ihr ununterschieden und ununterscheidbar, zum Vollzug kommt. Der spekulative Gedanke „Gott", wenn er in wirklich lebendiger Weise in das Gesichtsfeld des Christen tritt, ist in demselben Augenblick, eben vermöge seiner spekulativen Natur, eine That in Beziehung auf Gott. Gott denken und Gott ergreifen, oder was dasselbe heißt, sich von ihm ergreifen lassen, ist ein und dasselbe. Indem ich die Idee Gottes in mir aufleben lasse, gebe ich mich durch diesen Gedanken selbst an Gott hin. Denn es ist ein Gedanke von göttlicher Natur. Ich kann nicht Gott denken, ohne ihn zu ergreifen, so wenig als ich ihn ergreifen kann, ohne ihn zu denken. Denke ich die Gottesidee ohne dieses gleichzeitige Sichhineinversenken in Gott und Sichaufopfern an ihn, so war es kein spekulativer Gottesbegriff, den ich in meinem Geiste beherbergte. Es war ein bloß formaler Gedanke, eine Idee von scheinbar absolutem, in Wirklichkeit aber nur psychologischem und logischem Werte. In dieser bloß empirischen, menschlichen Eigenschaft kann die Idee Gottes gedacht werden, und wird es unzähligemale. Aber es fehlt ihr die Realität. Wenn man sie sofort untersuchen könnte, so würde es sich zeigen, daß keine Lebensberührung zwischen Gott und dem denkenden Subjekte dabei stattfindet. Sie ist kein lebendiger, sondern ein toter Gedanke, sie hat kein Leben und schafft kein Leben, das die Welt unter sich hat und den Stempel der Ewigkeit trägt. Was sie Leben nennt, ist menschliches Leben und Weltleben; das übrige ist Schein.

Als die dritte Seite des Glaubens haben wir dasjenige aufzuführen, was im erfahrungsmäßigen idealen Leben mit dem Namen Gefühl bezeichnet wird. Sie ist von Schleiermacher als die eigentliche Wesensbestimmtheit des Glaubens, der Religion,

oder wie er zu sprechen vorzieht, der Frömmigkeit, angesehen und der Gotteslehre zu Grunde gelegt worden. Wenn man glaubt, für das, was die meisten Religion nennen, einen psychologischen Hauptbegriff ausfindig machen zu können, unter welchen es mit andern verwandten Erscheinungen zusammen subsumiert werden müßte, so ist der Schleiermachersche Standpunkt wohl der am ehesten geeignete. Denn das Gefühl ist die Einheit des Denkens und des Thuns. Alles, was das geistig-seelische Wesen des Menschen bewegt, geht aus dem Gefühl hervor; es teilt sich dann in die theoretische und praktische Besonderheit und geht aus dieser wieder in das Gefühl zurück. Mittelst dieser Bewegung wird es hernach dem individuellen Gesamtleben einverleibt, assimiliert. Allein als dieser Einheits- und Durchgangspunkt ist es eben eine kaum zu umgrenzende Potenz; es hat die Eigenschaft eines mathematischen Punktes, der aufhört, ein Punkt zu sein und zur Linie wird, sobald man anhebt, ihn zu messen und einzuengen. Der Glaube als Gefühl wird sofort, im Umschauen, möchte man sagen, eine Ansicht, eine Behauptung ꝛc. oder ein Entschluß, eine Handlung. Die Prüfung, die wir oben mit dem Schleiermacherschen Religionsbegriffe anzustellen veranlaßt waren, hat gezeigt, wie der Glaube unter dem Titel des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles sich in dem ihm zugehörigen Gebiete nicht halten kann, sondern aus demselben hinausgedrängt und gleichsam vor die Thüre gesetzt wird, um einer Anschauung, einer Überzeugung, einem Urteil des Menschen über sich selbst, also kurz einer theoretischen Funktion Platz zu machen. Damit ist das ganze Gewebe wieder aufgetrennt. Im empirisch-psychologischen Sinne kann also der Glaube nicht als Gefühl, auch nicht als absolutes Abhängigkeitsgefühl bezeichnet werden.

Gefühl ist er aber dennoch. Denn das oben namhaft gemachte ideale Bewegungsgesetz macht sich auch auf derjenigen Geistesstufe geltend, welche wir in Bezug auf das Denken als die Stufe der realen Spekulation, der wirklich und im absoluten Sinne lebensvollen Idee erkannt haben. Jenes Gottergreifen, in Christum sich versenken, das wie der Puls eines lebenskräftigen Menschen ohne irgend eine Unterbrechung sich fortsetzt und in jedem Augenblicke freien Selbstbewußtseins als solches bemerkt und mit Freiheit weiter geführt wird, geht eben in solchen

Augenblicken, wo der Mensch sein selbst inne wird, in ein Gesamtgefühl über, das er von sich hat, in die Empfindung eines uneingeschränkten Wohlbefindens im Blick auf Gott, auf die Welt und auf sich selbst. Dieses absolute Vollgenüge-haben ist die Seligkeit. Seligsein ist kein Denken und kein Handeln, sondern ein Gefühl, dessen Wesenhaftigkeit durch die Unmöglichkeit, einen bestimmten Ausdruck dafür zu finden, ebensowenig aufgehoben wird als durch die Kürze seiner Dauer. Denn was den letzten Punkt betrifft, so ist es der in dem empirisch-psychischen Gefühle ganz ähnlich. Es ist ein mathematischer Punkt wie jenes. Es ist zwar der Grundton des ganzen Glaubenslebens, der allenthalben durchklingt, wo er sich hörbar machen kann. Aber für sich allein tritt es nur als Übergang hervor, sei es vom gläubigen Thun, z. B. im Gebet, zum gläubigen Denken oder umgekehrt. Seine Wesenhaftigkeit charakterisiert sich geradezu darin, daß es rasch wieder hinter einer der beiden Grundfunktionen des glaubenden Geistes verschwindet, um ebenso rasch wieder aus denselben hervorzubrechen. Andauerndes Verweilen des Geistes in diesem Hochgefühle seines Gesamtdaseins ist Zeichen nachlassender Lebenskraft, sei es des spekulativen Denkens oder der absoluten That oder beider.

Suchen wir schließlich nach einem konzentrierten Ausdruck für das Wesen des Glaubens als der Fähigkeit, das Ewige in sich aufzunehmen, so werden wir sagen können: der Glaube ist die Einheit aller der Kräfte, welche auf niederer Stufe das Sinnenleben konstituieren. Er ist die Einheit aller dieser Sinne auf einer höheren Stufe. Auf der niederen wirken die Sinne getrennt. Sehen ist nicht hören, und dieses ist nicht fühlen ꝛc. Im Reiche des Glaubens wirken sie alle gleichzeitig und ineinander, so daß es nie ein Wissen giebt, das kein Thun, ein Hören, das kein Sehen wäre. Es ist ein durchaus einheitliches, konzentrisches Thun des inneren Menschen.

So wenig es nun fehlt, daß der Glaube die drei von uns aufgezeigten Seiten allenthalben hervorkehrt, und so gewiß in dieser seiner prismatischen Gestalt die gesamte Lichtsfülle und der Farbenreichtum des Glaubenslebens sich zu schauen giebt: so ist eine *Begriffsbestimmung des Glaubens*, wie schon gesagt, gleichwohl *unmöglich*. Wir konnten den Glauben be-

schreiben, indem wir das, was schlechthin zu ihm gehört, nacheinander her erzählten. Aber wir können keine Definition von ihm aufstellen, die ihn, wie eine Definition doch muß, ganz umfaßte. Sollten wir das thun, so müßten wir irgend eine Kategorie, einen Grundbegriff, eine allgemeine Idee herbeiziehen, als deren einzelne, besondre Erscheinung der Glaube nachgewiesen werden könnte, und dem andere ähnliche Erscheinungen zur Seite gingen. Das giebt es nun aber nicht. Es giebt keinen Begriff, der einen weiteren Kreis beschreiben würde als der des Glaubens, so daß der Glaube in demselben neben andern Raum fände. Sein Kreis ist größer als alle ähnlichen Kreise, und er bildet den seinigen für sich allein. Das ist die Folge von seinem Gegenstande — Gott. Wie dieser Gegenstand einzig ist in seiner Art, so auch das Organ für diesen Gegenstand. Es kann nur *eine* Äußerung des menschlichen Geistes geben, wie der Glaube. Denn er hat nur diesen *einen* Gegenstand. Es giebt außer Gott nichts, an was man glauben kann. Was man sonst als Glaubensobjekt nennen mag, Gottmenschheit, Himmel, ewiges Leben ꝛc., ist in der Idee Gottes mitbegriffen und leitet sich aus ihr allein ab. In diesem Teil ist auch die Liebe nicht größer als der Glaube. Denn die Liebe hat zwei Gegenstände, Gott und den Menschen. Der Glaube hat nur den *einen*: Gott. Mit der Liebe und der Hoffnung zusammen bildet der Glaube das Gottesleben. Und als eine der grundwesentlichen Äußerungen des Gottteslebens kann man den Glauben immerhin unter eine weitere Kategorie bringen. Aber um das begrifflich ausführen zu können, müßte man wiederum erst wissen, was Gottesleben sei, um darnach die Besonderungen desselben zu bestimmen. Und um deutlich zu machen, was Gottesleben sei, müßte man die Idee Gottes logisch klar legen. Daß das nicht möglich, ist eine zugestandene Sache.

Wie lautet aber nun die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Denkens für den Glauben? Setzen wir, wie oben begründet, an die Stelle des „Denkens" die Schulwissenschaft, das kunstgerechte, formal-logische Denken sowie das gesamte empirische Wissen, so kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Für die Glaubenssubstanz als solche, hat die Wissenschaft keine Bedeutung; denn diese Substanz liegt jenseits der Grenzen des empirischen Wissens. Von dem Sein und Wesen Gottes, seiner Offenbarung,

von der Gottheit Christi, der Erlösung durch sein Leiden und Sterben und sämtlichen damit zusammengehörigen Stücken der Gotteslehre hat der auf seine natürlichen Verstandeskräfte angewiesene Mensch keinerlei Kenntnis. Daß ein Gott sei, kann er ahnen; wissen von ihm kann er nur durch das Wort Gottes, das geschriebene oder ungeschriebene. Von einer Menschwerdung Gottes kann er nicht einmal etwas ahnen; hier muß er die ersten Buchstaben durch die Selbstoffenbarung Gottes lernen. So durch alle die hohen Artikel göttlicher Majestät hindurch. Über das Thatsächliche in diesem Gebiete steht dem nach seinen eigenen immanenten Gesetzen sich bewegenden Geiste kein Urteil zu, weder ein bejahendes noch ein verneinendes. Denn um eines der Denkobjekte zu verneinen, welche den überweltlichen Regionen angehören, müßte er in den letzteren selbst irgendwie sonst zu Hause sein, wozu es keine Gelegenheit giebt.

Die ganze Frage wird durch den Glauben und nur durch ihn erledigt. Denn die Thatsache selbst ist das Geheimnis. Daß es in diesem Bereich von Denkobjekten ein Geheimnis giebt, einen Begriff, der nicht jedem Denkenden klar gemacht werden kann — das eben ist das Wunderbare. Wer den Glauben wirklich hat, der merkt und bezeugt, daß er sich in dem Besitz eines Geheimnisses befindet. Der ihn nicht hat, der merkt und begreift auch nicht, daß hier etwas Wunderbares vorliegt. Er glaubt an kein Geheimnis in einem Gebiete, wo der denkende Geist zu herrschen gewohnt ist. Die Thatsache selbst, daß es ein Geheimnis giebt, ist also schon ein Geheimnis. Und dazu kommt, daß das Objekt, um welches es sich handelt, nun selbst auch in seinem gewaltigen geheimnisvollen Wesen kennen gelernt werden muß und kann. Das ist ein Stein des Anstoßes. Ihn einfach wegräumen zu wollen, kann nur dem einfallen, der hier auch sonst im Dunkeln tappt, während er glaubt, die alles durchblitzende Fackel in der Hand zu haben. — In welch ganz andrer Gedankenwelt man sich aber hier bewegt, als auf dem Felde des natürlichen Erkennens, davon zeugt gerade wieder der Begriff des Geheimnisses. Kein Naturforscher weigert sich, das Vorhandensein eines solchen in dem Reiche des sinnlich Wahrnehmbaren gelten zu lassen. Die „freie Forschung“ weist im Umkreise der Theologie jeden Gedanken an solche übersinnliche Gegenstände, deren sie nicht

mindestens mit ihren Negationen mächtig werden könnte, mit Unwillen zurück. Ein Geheimnis kann nicht wissenschaftlich untersucht werden. Dieses Geheimnis ist jedoch ein geoffenbartes. Es ist der Welt mitgeteilt, nicht bloß damit es als Thatsache angenommen, sondern auch daß es verstanden werde. Gott will von den Menschen nicht bloß verehrt und angebetet, sondern auch erkannt sein. Daraus entsteht eine Antinomie. Denn das ewige Leben legt zwar durch das Offenbarwerden die Geheimnatur nicht ab; es bleibt beides neben- und ineinander. Aber das Offenbarwerden schließt in sich das Verstandenwerden. Was offenbar wird, das ist Licht, sagt Paulus Eph. 5, 13 (φῶς, nicht bloß φωτεινόν, lichtartig, beleuchtet, sondern substantielles Licht). Dieses Offenbarwerden kann nichts andres sein, als das Heraustreten des Überweltlichen in die Welt, des Überzeitlichen in die Zeit, des Geheimnisvollen in die alltägliche Erfahrung. Und hier hat nun das Kunstdenken und die Empirie einzusetzen; hier hat der nach seinen immanenten Gesetzen denkende Geist seinen Spielraum. Es ist nicht nur eine Möglichkeit, es ist eine Notwendigkeit, daß er urteile über das, was er sieht und hört, und es mit den Ergebnissen vergleiche, die er in seinem eigentümlichen Bereiche gefunden hat, und danach entscheide, ob das, was ihm als Offenbarung Gottes entgegentritt, mit dem übereinstimme, was er auf dem Wege des menschlichen Erfahrungswissens als Wahrheit festgestellt hat. In dieser principiellen Gestalt muß der Anspruch der „freien Forschung" unweigerlich anerkannt werden und es darf, soweit der Horizont dieser Wissenschaftsarbeit reicht, niemals ein Resultat, das sich dabei herausstellen kann, im voraus als unbedingt unannehmbar und unberechtigt, oder als ungeeignet und verwerflich dargestellt werden. So weit der Horizont der freien Forschung reicht. Und darin liegt nun die große Schwierigkeit. Denn einmal lassen sich die Grenzen zwischen dem, was unzweifelhaft Geheimnis ist und sein muß einerseits, und dem andern, wozu die Empirie einen ungehinderten Zugang hat, nicht so bis ins einzelne feststellen, da ja, wie wir oben gesehen, die Linien zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren im Erfahrungsbereiche, z. B. die Unterschiede zwischen leiblich und geistig, allenthalben wieder ineinanderfließen, wo man sie nachzeichnen will. Sodann setzt sich auch vielfach das einzelne Urteil aus solchen zwei

heterogenen Bestandteilen zusammen, die, im Begriff deutlich auseinandertretend, im bestimmten Falle unlösbar, unentwirrbar, möchte man sagen, ineinander verflochten sind. So sind beispielsweise die Unendlichkeit des Raumes und die Unendlichkeit Gottes zwei ganz verschiedenartige Anschauungen oder Begriffe. Denn der unendliche Raum setzt den endlichen voraus, weil er nur dadurch entsteht, daß die Raumgrenze fortwährend weiter hinausgesetzt wird, ein Raum aber ohne Grenze nicht gedacht werden kann. Die Unendlichkeit Gottes aber kann nicht aus dem Endlichen abgeleitet werden, sondern sie liegt im Gottesbegriff an sich selbst. In der göttlichen Eigenschaft der Allgegenwart aber treffen sie so zusammen, daß es dem Verstande nicht möglich ist, die eine von der andern abzulösen und jede für sich zu betrachten. Ebenso gehören die Begriffe des Seins, des Werdens, des Vergehens u. s. w., alle der Erfahrungswelt an; sie erstrecken sich aber zugleich auf die metaphysischen Objekte, nehmen teil nicht nur an der Bildung der Schöpfungslehre, sondern gehören auch zu den Momenten, aus welchen die Christologie entsteht u. s. w.

Die Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo ist eine metaphysische Wahrheit; sie ist das Zeugnis von einer reichsgeschichtlichen Thatsache, welche von der natürlichen Weisheit weder bejaht und bestätigt, noch verneint oder bezweifelt werden kann, weil diese metaphysischen Vorgänge in ihrem Ursprung jenseits der Welt und Zeit weder von der Geschichte, noch von der Naturwissenschaft, noch von der Psychologie und Logik beobachtet, mit andern Dingen verglichen und darnach beurteilt werden können. Andrerseits aber ist jene gottesgeschichtliche Thatsache wiederum zugleich ein weltgeschichtliches Ereignis, ist auf eine den allgemeinen Bedingungen des Menschenlebens, den Naturgesetzen, der göttlichen Schöpfungsordnung zu einem Teile völlig homogene Weise in die Erscheinung getreten und ist jetzt in das Weltganze verflochten, wie jede andere Thatsache des irdischen, des leiblich-seelisch-geistigen Lebenszusammenhangs. Es ist auch hier wieder klar, daß diese beiden Elemente, das metaphysische und das natürliche, sich in keiner Weise voneinander trennen lassen. Die metaphysische Erkenntnis trifft mit der natürlichen fast auf jedem Punkte der Erörterung ihrer Begriffe zusammen. Die Stelle, wo die beiden Erkenntnissphären unmittelbar zusammenstoßen, und

an welcher daher auch entweder die Einigung beider zu stande kommt, oder die Wege sich scheiden, ist der Wunderbegriff. Das Wunder entspringt aus dem thatsächlichen Ineinandergreifen des weltlichen und des überweltlichen Lebens. Der Wunderbegriff setzt die Überzeugung voraus, daß ein solches Ineinandergreifen möglich sei. Aber diese Überzeugung wird niemals mittelst bloßen vernünftigen und verständigen Nachdenkens gewonnen. Sie entsteht selbst schon aus einem Wunder, nämlich aus dem Aufleuchten des Glaubens in einem Menschengeiste. Wo das Wunder an sich geleugnet wird, da ist kein Glaube vorhanden.

Es ist eine gemeine Rede, die in den Reihen der weltlichen Wissenschaft von Geschlecht zu Geschlecht als ein untrüglicher Kanon sich fortpflanzt, der Grundsatz: „was nicht bewiesen werden kann, darf auch nicht geglaubt werden." Sicherlich. Es kommt nur darauf an, ob man es mit Gegenständen des Denkens zu thun hat, bei welchen überhaupt das Beweisverfahren anwendbar ist. Wohin würden wir aber geraten, wenn wir diesen Kanon als einen überall und unbedingt gültigen anwenden wollten? Hat nicht alle Bemühung um die Beweise für das Dasein Gottes dahin geführt, daß dieses Bestreben als ein veraltetes, ungeschicktes, zu nichts führendes aufgegeben und an seine Stelle das andere gesetzt wurde, darzuthun, daß die Idee Gottes eine dem wissenschaftlich denkenden Geiste ebensosehr wie dem Erbauung suchenden Gemüte homogene, daß sie vielmehr der Quellpunkt alles geistigen Lebens und daß es, wie Max Müller sagt, einfach unmöglich sei, an Gott nicht zu glauben? Und wenn die Philosophie darauf verzichtete, die Existenz Gottes mathematisch-schlußgerecht zu erhärten, und somit den Glauben an Gott — so es möglich wäre — logisch zu erzwingen: hat man deswegen den Gottesbegriff überhaupt aus den Traktanden der Wissenschaft gestrichen? Es giebt sehr viele Dinge in der Welt, die man nicht beweisen kann, von deren Wirklichkeit aber doch jeder vernünftig urteilende Mensch überzeugt ist. Es giebt aber eben auch noch manche andre Wege, um zur Erkenntnis der Wirklichkeiten zu kommen, als den logischen und mathematischen.

Das ist die eine Seite der Sache. An die Kehrseite wird freilich kaum gedacht, nämlich, daß es überhaupt eine Welt der Wahrheit und Wirklichkeit giebt, die ihrem ganzen Umfang nach

für jeden Beweisgang unfaßbar und doch gewisser ist als alles, was man durch regelrechte Schlußreihen mit einer den Verstand bindenden Gewalt versehen kann. Wir haben diese Welt vorhin geschildert. Wenn es wahr ist, daß ihr eine so ursprüngliche, so zu sagen, unergründliche Wahrheit innewohnt: wie kommt es wohl, daß man auch in der Theologie nur jenen einen obenangeführten Kanon zu hören bekommt und nicht auch den andern: „was durch sich selbst und schlechthin gewiß ist, darf nicht verneint werden, auch wenn kein wissenschaftlicher Beweis dafür erbracht werden kann?“ Die Ursache, daß dieser Kanon in unsren modernen wissenschaftlichen Wandelhallen nicht auch irgendwo angeschrieben steht, ist nicht schwer zu entdecken. Es ist die Entwöhnung unsres Geschlechtes vom objektiven Denken an sich und von dem wahrhaft spekulativen Denken und dem Bewußtsein, daß man sich mit jenem Denken in einer geistigen Freiheit und Hoheit bewege, die es mit allen andern idealen Thätigkeiten mindestens aufnimmt. Man ist das Gängelband des Empirismus gewohnt. Das duldet keinen solchen Aufschwung.

Es ist ein viel gebrauchter Satz: Was vom Glaubensinhalt nicht Bestandteil der eigenen inneren Erfahrung geworden sei, könne auch nicht wissenschaftlich dargeboten werden, und es sei daher auch das einzig Richtige, die Gotteslehre so zu konstruieren, wie sie sich dem theologischen Forscher in seinem Bewußtsein assimiliert habe. Wenn damit aber mehr gesagt sein soll, als daß dasjenige, was an sich Gegenstand der Erfahrung sein könne, auch als solcher wirklich sich nachweisen lasse, wenn also der Satz auf den ganzen Umkreis der Glaubenslehre ausgedehnt werden soll, so daß auch die Idee Gottes principiell nur in der Gestalt entwickelt werden dürfe, in welcher sie dem einzelnen Gläubigen oder der Gemeinde im ganzen zum Bewußtsein gekommen sei: so ist dies eine schwerwiegende Vermischung der Wahrheit an sich mit der persönlich gewordenen Wahrheit. Der Christ hat sein abgegrenztes Gebiet göttlicher Erkenntnis, in welchem er sich auf dem Boden der Empirie bewegt. Das ist der psychologische Teil der Glaubenswahrheit. Was Sünde und Gnade ist, was Gottesfurcht und Frömmigkeit, was Jesusliebe und Friede mit Gott durch Christum, was Geistesregungen, Erleuchtung, Heiligung und Hoffnung sei, das kann er an sich selbst beobachten und wird das

mit um so größerer Zuverlässigkeit thun, je mehr er die allgemeine Erfahrung in der Christenheit dabei zu Rate zieht. Dagegen liegt auch hier wieder die Sache ganz ebenso wie auf dem Gebiete der Erkenntnis überhaupt. So wenig das natürliche Denken durch sich selbst das metaphysische Sein zu erreichen vermag, um den Bau des menschlichen Erkennens bis zu seiner Spitze emporzuführen: so wenig ist der gläubige Christ in der Lage, eben in dieses selbige Gebiet als solches mit seiner Erfahrung sich zu erheben und seine geistliche Wissenschaft mit dieser Erfahrung zu krönen. Er kann die Selbstbezeugung Gottes an seinem Inneren erleben. Aber was er erlebt, ist lediglich ein einzelner Reflex des Lichtes, das die ganze Welt erleuchtet. Um das ganze Wesen Gottes auf dem Wege der Erfahrung kennen zu lernen, müßte er mindestens die Erfahrung aller Jahrtausende zur Verfügung haben und würde selbst mit dieser noch im großen Rückstande bleiben. Die Gotteserfahrung der gesamten evangelischen Kirche durch alle Perioden ihrer Geschichte würde noch weite Lücken zeigen, wenn aus ihr das Wesen und Leben Gottes sollte in ein Gesamtbild vereinigt werden; eine objektiv vollständige Gotteserkenntnis, soweit sie nur immer dem menschlichen Geiste verliehen werden kann, wäre das noch lange nicht. Die persönliche oder Gemeinschaftserfahrung kann auch kein Wissen von der Schöpfung der Welt, von dem Wesen der fortgehenden persönlichen Gottesoffenbarungen in der Geschichte, von der Menschwerdung, vom Weltuntergang und endlichen Gerichte enthalten. Das sind lauter Artikel des Glaubens. Da handelt es sich nicht um Sammeln, Sichten, Schichten und Zusammenarbeiten menschlichen Denkmaterials, sondern um einheitliche Aufnahme dessen, was als bereits lebensvoll und lebenskräftig von oben her gegeben wird. Das andre Verfahren ist endlos, sucht seinen Anfang umsonst und findet kein Ende.

Ziehen wir den Schluß aus den vorangegangenen Erörterungen, so haben wir zunächst an die positive Theologie die Forderung zu stellen, daß sie auf das Thema vom Gegensatze des Glaubens und Wissens als durch sich selber schon irreführend verzichte. Sie hätte sich auf diese Disputationen, die oftmals beinahe den Eindruck eines wissenschaftlichen Handelsgeschäftes machen, niemals einlassen sollen. Dann wäre sie namentlich auch

vor jenen unglaublich begriffsschwachen Auseinandersetzungen bewahrt geblieben, bei welchen es ein eigener Paragraph der Ablehnungen oder Zugeständnisse wurde, wie viel man glauben müsse, um noch als ein wirklicher Christ zu gelten, und wo um die einzelnen kirchlichen Dogmen gemarktet wurde, um sie je nach ihrem spezifischen Glaubensgewicht dem System zu erhalten oder aus demselben auszuscheiden, — in der That eine der unnatürlichsten Folgen, die der allgemein herrschende Glaubensbegriff, der theoretische, also der katholische, auf evangelischem Boden haben konnte. Solange diese fremdartige Terminologie noch im Gebrauche bleibt, ist eine deutliche Antwort auf die Fragen der ungläubigen Kritik nicht zu hoffen. Wir müssen darauf bestehen, daß dem Glaubenswissen sein ganz unbedingtes, ureigenes Recht gegenüber von dem natürlichen Wissen von Anfang an zugestanden und nur auf diesem Standpunkte weiter verhandelt werde. Unsere Principienlehre wird sich also auf dieser Dualität auferbauen; sie entspricht dem Unterschiede zwischen Gottheit und Menschheit; ihre Einheit, die niemals eine Aufhebung des Gegensatzes sein kann, liegt in der Christologie.

Demnach kommt in der Theologie die erste Stelle dem Glaubenswissen zu. Sein Inhalt ist unmittelbar und schlechthin gegeben. Es ist Gott und die gesamte Welt der himmlischen Realitäten. Dieselben sind in Absicht auf ihre Existenz kein Gegenstand der menschlichen Forschung. Denn diese hat keine Mittel, welche bis dorthin reichen, um die Antwort zu finden. Forschen ist suchen, fragen nach etwas Unbekanntem. Die Christenheit weiß aber von keinem unbekannten Gott; Gott ist offenbar und soweit sein Wort reicht, der ganzen Welt bekannt. Es ist aber damit nicht gesagt, daß das Forschen, Fragen, Suchen überhaupt in diesen Regionen keine Stätte fände. Der Gott, dessen Sein als lebendiger persönlicher Urgrund alles Seins eine schlechthinige Wahrheit ist, und also außer aller Frage steht, ist zugleich ein Objekt unendlichen Strebens nach vollkommenerer Erfassung seines Wesens. Dieses Suchen jedoch besteht zugleich in einer fortwährenden Wiederholung und Befestigung der Gottesgewißheit des Suchenden; es ist nur das unaufhörliche tiefere Eindringen in das, was er bereits gefunden hat.

Wenn die Gegenstände der Glaubenserkenntnis außerhalb der natürlichen und allgemeinen Wahrnehmung liegen, so kann die Selbsterkenntnis des Menschen, soweit sie es mit jener Welt zu thun hat, ebenfalls nicht in den Umkreis des natürlichen Erkennens fallen. Fehlt es dem Übertreter an dem Verständnisse des Objektes, auf welches seine Übertretung sich bezieht, so kann er keine Einsicht haben in die Bedeutung, die Art und den Umfang seiner Übertretung. Das Schuldbewußtsein eines nur mit halber Denkfähigkeit ausgerüsteten Menschen im Falle eines Verbrechens gegen die Majestät kann niemals ein vollkommenes werden, weil er von der Person des Königs und dem Wesen des königlichen Amtes keine genügende Vorstellung hat. Die Notwendigkeit einer Sühne für die Sünde wird dem Sünder in dem Grade sich vermindern und verdunkeln, in welchem das Bewußtsein der Beleidigung Gottes, welche der Sünder sich zu schulden kommen läßt, schwindet. Die Unkenntnis in betreff einer Welt des ewigen Glückes im unmittelbaren Verkehre mit Gott und Christus, wie andrerseits eines künftigen Zustandes gänzlicher Unseligkeit, die in einem nicht mehr aufhörenden Sterben des Leibes und der Seele zugleich besteht, wird die Gleichgültigkeit gegen das eine wie das andere zur Folge haben. Der Weltbetrachtung, der universalen Geschichtsanschauung mangelt jegliches reale Ziel, das dem Leben der Völker gesteckt wäre, wenn das Kommen und Gehen der Geschlechter an die Wandlungen der Erdscholle, aus der sie entstanden sind, ausschließlich geknüpft ist und demnach nur entweder ein immerwährendes Leben auf diesem Weltkörper gehofft oder ein ewiger Untergang mit ihm in stoischer Resignation erwartet werden kann. — Auch dieses Gebiet des höheren Erkennens, die vom vollen Lichte der Wahrheit durchleuchtete Selbstbeurteilung und Wertung des Gesamtlebens der Menschheit, ist ein Teil des überweltlichen Wissens, gehört also seinem ganzen Umfange nach dem Glaubensleben an und ist außerhalb desselben nirgends vorhanden und aufzufinden. Es ist sogar zu sagen, daß das natürliche, sich selbst überlassene, also das freie Denken des Menschen eine angeborene Abneigung zeigt, mit solchen Gegenständen sich in wahrhaft spekulativer Art, d. h. unter der im Glaubensleben selbstverständlichen Gesamthingabe seines eigenen Ich zu beschäftigen, so sehr, daß der Geist bis zum

äußersten, sei es passiven oder aktiven, Widerstande gegen dieselben fortgehen kann. Und das sind also nicht einzelne, zufällige Erscheinungen, sondern es ist der Universalcharakter des freien Denkens in diesen Regionen.

Ebendaher liegt auch der Gedanke an die Möglichkeit der Umwandlung des innern Lebens außerhalb der menschlichen Denk- und Willenskraft und kann die Herstellung der normalen Selbsterkenntnis wie die Änderung der Willensrichtung nur durch einen Anfang von außen- und obenher eingeleitet werden. Die Thatsache, daß es sich hier nicht bloß um eine Sinnesänderung handelt, wie sie sonst wohl infolge besserer Einsicht in die sittlichen Mängel der Person durch einen Akt der sittlichen Freiheit erreicht werden kann, daß vielmehr die angeborene Unfähigkeit einer allseitigen Selbstbeurteilung in betreff des Verhältnisses zu Gott vorliegt, beweist am schlagendsten, daß zwischen dem Naturwissen und dem Glaubenswissen nach einer Seite hin eine nicht auszufüllende Kluft besteht. Das Glaubenswissen, d. h. also die wirkliche Erkenntnis Gottes und die reale Bekanntschaft mit dem, was jenseits der Welt und Zeit existiert, kann daher auch nur durch ein außerordentliches, dem Naturlauf entgegengerichtetes Ereignis ins Dasein treten. Der Glaube im eigentlichen Vollsinn des biblischen Wortes ist lediglich ein außerordentliches Geschenk Gottes an einzelne Menschen, zu dessen Begründung gar nichts beigebracht werden kann, das sich ebendeshalb im zutreffenden Falle wie eine Willkürhandlung ausnimmt, in Wahrheit aber ein Akt der freien Wahl Gottes ist, und als solcher die Unterwerfung des Menschen unter die schrankenlose Macht des göttlichen Schöpfer- und Erlöserwillens fordert. Das paulinische Wort: Gal. 1, 15 f.: es gefiel Gott, seinen Sohn in mir zu offenbaren, ist samt der Prädestination, welche darin liegt, maßgebend für jedes persönliche Christentum. Bei dem einen gefällt es Gott, bei dem andern nicht. Warum so und nicht anders, kann niemand sagen. Bei wem es aber nicht zutrifft, der ist kein Christ im vollen Sinne des Wortes, und solange es nicht bei ihm zutrifft, kann er es auch nicht werden. Da das von Gott ausersehene Individuum zu dieser Wahl nichts hat beitragen können, so fällt andrerseits jede Versuchung weg, um derselben willen einen persönlichen Vorzug sich zuzuschreiben. Die Wesensbekanntschaft

und Verbindung mit Gott ist der einzige Vorrang, der dem Ausersehenen zuerkannt wird und dessen er sich zu rühmen berechtigt ist. Sonst ist bei einem solchen τέλειος weder ein höherer Grad von Sittlichkeit, oder auch nur von Frömmigkeit, noch irgend eine andere Tugend als ein Sonderrecht vor den Mitmenschen im voraus gegeben, wohl aber wächst für den Betreffenden die Verantwortung für die Anwendung himmlischer Gaben und Kräfte damit, daß er in die Reihe der Erstlinge Gottes gestellt ward, zu einer beträchtlich größeren Aufgabe an.

b) Der unentwickelte oder der peripherische Glaube.

Ganz anders verhält es sich nun mit dem, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauche unter Glauben versteht. Denn die bloße Verstandesüberzeugung von der Wahrheit des Wortes Gottes kann durch geordnetes Nachdenken über dasselbe unter Mitwirkung des natürlichen, beziehungsweise ererbten Gottesbedürfnisses erlangt werden. Es ist das eigentliche cogitare cum assensu und cum affectione über göttliche Dinge — eine sekundäre Weise des Glaubens, wenn wir so sagen dürfen. Biblisch gewendet ist es der jakobische Glaube, sei er auf eigenes selbstthätiges Nachdenken gebaut oder auf den Gehorsam gegen eine geistliche Auktorität, der man sich aus freier Wahl in die Leitung giebt. Wir nennen sie die peripherische Weise, weil sie nicht mit einem Akte in die Mitte der Gottesgemeinschaft durch Christum einführt, sondern von außen her, an irgend einer beliebigen Stelle des Bundes mit Gott einsetzt, und an einer beliebigen Stelle des inneren Menschen als eine erweckende Macht sich zu erkennen giebt, um allmählich die Einzelwirkung in eine Gesamtwirkung übergehen zu lassen. Die Möglichkeit einer solchen Glaubensform nebst ihrer Bedeutung für die Theologie und Religionsphilosophie haben wir noch besonders einer näheren Betrachtung zu unterwerfen. Denn eben diese Erscheinung des Glaubens ist es, welche den meisten Stoff zu den wissenschaftlichen Wirren im Gebiete der Gotteslehre liefert. Wäre die gläubige Theologie sich der schlechthinigen Einzigkeit des Glaubens im Kreise der menschlichen Geistesphänomene und ebendamit der Souveränität des Glaubens im Menschenleben immer vollständig bewußt gewesen und hätte sie die fundamentale Verschiedenheit des ursprünglichen

Glaubens von seinen sekundären oder Nebenformen allezeit stets im Auge behalten: so hätte niemals jene Auseinandersetzung des Wissens mit dem Glauben versucht werden können; es wäre bei irgendwelchen philosophischen Angriffen auf die Glaubenssubstanz vor allem stets die Unmöglichkeit einer principiellen Verständigung betont und die Diskussion nur für diejenigen Bestandteile des Glaubens, welche der Erfahrung im gewöhnlichen Sinne des Wortes zugänglich sind, zugelassen worden. Es ist aber in der Natur des Menschen und in der Ordnung der Erlösung begründet, daß der Glaube auch im Sinne einer geschichtlichen Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Hauptlehren ohne das wunderbare und geheimnisvolle Ergriffensein des Subjektes von der Person Gottes und Christi, genauer: ohne das Bewußtsein von einer solchen absoluten Synthese der eigenen Person mit dem Erlöser sich bilden kann. Der einzelne Mensch ergreift die Verkündigung des Heils, ohne sie auf ihren Wahrheitsgehalt principiell zu untersuchen. Er hat sie wohl schon vor der Zeit des erwachten Selbstbewußtseins und freien Gebrauchs seiner Urteilskraft so empfangen, hat sie in dieser Weise zu seinem Eigentum gemacht, findet seine innersten Bedürfnisse darin befriedigt, nimmt aus ihr die entscheidenden Antriebe seines Handelns und empfindet in seinem Allgemeingefühl diesen Stand der Dinge als das, was man den Frieden mit Gott nennt. Es ist also nicht ursprünglich selbstgewonnenes, unmittelbar aus der zentralen Gemeinschaft des Geistes mit Gott fließendes, sondern seinem tiefen Grunde nach aus zweiter Quelle geschöpftes Leben, nichtsdestoweniger aber wirkliches Leben im Denken und Wollen. Es ist oftmals nur Imitation, nicht selbständiges Hervorbringen aus dem echten Stoffe; ein mittelbares Verhältnis zu Christo durch die Verbindung mit einzelnen vollkommenen Christen oder mit einer Gesamtheit des Glaubens; es ist kurz gesagt, die katholische Art des Lebens in Gott und Christo, wie Schleiermacher sie zeichnet und der genuin evangelischen, dem selbständig direkten Verhältnisse zu Christus gegenüberstellt. Die subjektive Wahrheit und Lebendigkeit kann vorhanden sein; sie ist es nicht selten in mustergültigem Grade. Aber das Verhalten zu den Glaubensobjekten ist in der Hauptsache auch hier das der katholischen Form

der Frömmigkeit, in Sachen der Lehre also vor allem die Annahme bestimmter geistlicher Überzeugungen mit innerer Beistimmung und persönlicher Hinneigung zu denselben. Spricht sich diese in dem gewissenhaften Halten der Gebote aus und trägt die deutlichen Zeichen ungeheuchelter Gottesfurcht, so ist ihre göttliche Berechtigung damit kund gethan. — In anbetracht der kleinen Anzahl von Persönlichkeiten, durch welche der Glaube in seiner ursprünglichen vollkommenen Gestalt fortgepflanzt wird, ist diese zweite Form, als die der großen Mehrheit lebendig erregter Geister eigentümliche, immerhin für den Bestand des echten Christentums von entscheidender Bedeutung. Aber da die grundsätzliche Stellung zu den Glaubensobjekten eine vorwiegend subjektive ist, mehr durch die individuelle Richtung als durch die Sache selber bestimmt, also mehr oder weniger wandelbar: so sind die fundamentalen Gegensätze in der Anschauung von Gott und göttlichen Dingen häufig erweicht; die vom Princip der Freiheit beherrschte Richtung, welche den Glaubensinhalt nur in dieser sekundären Form kennt und würdigt, findet die eine und andere ursprünglich angriffsfreie Seite in abgeschwächter Beschaffenheit vor und richtet ihre Kritik gegen Punkte, die an sich keiner Kritik unterliegen. Und dabei ist der Standort für solche Angriffe um so vorteilhafter, je mehr der Angreifer von dem historischen Glaubensschatze sich äußerlich aneignet, von dem Glaubensinhalt die Glaubensform ablöst und dieselbe dann lediglich zu wissenschaftlichem Gebrauche verwendet. Das ist der eigentliche Herd der Gegnerschaft zwischen Glauben und Wissen im modernen Sinn. Es ist dann der bloße Wiederschein des Lichtes, mit Schleiermachers geistvollem Gleichnisse zu reden, dem die Finsternis nur mehr oder weniger weicht; das Licht selbst, das die Welt erleuchtet, ist es nicht. Daß auch von dieser Weise des Erkennens in göttlichen Dingen noch soviel wirkliche Aufhellung in die Geister im einzelnen und soviel sittliche Kräftigung und geistliche Ernährung in das persönliche wie in das Gemeinschaftsleben ausgehen kann, ist einer der größesten Beweise für die unvergleichliche Fülle, Stärke und Klarheit des Lichtes, das im Angesichte Jesu Christi erstrahlt. Selbst die Splitter des wirklichen Glaubens an Christum sind noch hinreichend, um den Menschengeist reich zu machen, der seine eigenen Wege geht und keine Offenbarung kennt, als die er in sich selber

findet. Zu einer wirklichen Umwandlung kommen aber die Völker auf diesem Wege nicht.

Es liegt alles daran, daß die evangelische Gotteslehre in die unübersteigliche Mauer, mit welcher das Glaubensdenken der heiligen Schrift gemäß ein für allemal umgeben ist, keine Bresche legen lasse. So gewiß Gott anders niemals gedacht werden kann als so, daß neben dem Satze „Gott ist ein Licht und in ihm ist keine Finsternis" der andre mit gleichem Rechte stehen bleibt: ich will im Dunkeln wohnen, und wieder: Gott wohnt in einem Lichte, in welches niemand zukommen kann: so gewiß kann auch eine wahre Glaubenswissenschaft niemals aufkommen und ihr Dasein fristen, außer sie hüllt ihr Haupt immer wieder in den Schleier des göttlichen Geheimnisses und weist diejenigen Frager, welche ihr denselben abzureißen für ihr Recht und ihren Triumph achten, mit Entschiedenheit von der Schwelle ihres Heiligtums hinweg. Es ist ein untrügliches Merkmal der schalen, inhaltsleeren und ziellosen geistigen Freiheit in Glaubenssachen, deren sich die unwissende Menge der angeblich Gebildeten rühmt, daß sie keinen geistlichen Lehrsatz ertragen können, der auf eine unergründliche Tiefe des göttlichen Wortes hinweist und den wißbegierigen Geist des Menschen zur Anerkennung seiner unübersteiglichen Schranken nötigt.

c) Glaube und Leben.

Die Gewißheit der hohen Artikel göttlicher Majestät muß eine objektive sein, eine ursprüngliche, in sich selbst gegründete, nicht eine erst gewordene, selbst errungene und gemachte. Sie hat auch an die Stelle jener Glaubensgewißheit zu treten, durch welche Frank in seinem bekannten hochbedeutsamen Werke die Theologie den Gefahren des subjektiven Idealismus und seiner Konstruktionsmethode zu entreißen suchte. Was Frank will, ist immer noch das fromme Gemüt als dasjenige, was den allein zuverlässigen Ausgangspunkt für die Entwicklung der göttlichen Wahrheit darbiete. Das ist und bleibt Schleiermacher'scher Standpunkt. Der Fortschritt gegen diesen selbst beschränkt sich darauf, daß nicht das christlich fromme Subjekt überhaupt, sondern der wiedergeborene Mensch Gottes den Quellpunkt abgiebt, aus welchem die Glaubenslehre hervordringt. Aber — wiedergeboren oder nicht — auf

das Subjekt kann eine wirklich objektive Wahrheit nicht gebaut werden. Alles, was ihm entnommen wird, ist subjektiv. Dem betreffenden Subjekte selber ist freilich das alles gewiß, was aus seiner Grundanschauung herausgezogen wird. Und in der Gemeinschaft aller wiedergeborenen Subjekte wird diese subjektive Überzeugung die Geltung, den sozusagen geschäftlichen Wert einer objektiven Wahrheit bekommen, weil sie durch ihre Allgemeinheit und Gleichartigkeit imponiert. Aber die Frage bleibt doch unbeantwortet: ist diese subjektive Gewißheit auch eine objektive? Man erhält zur Antwort: was mir nicht subjektiv gewiß ist, das existiert für mich gar nicht als Wahrheit. Dagegen ist nichts zu sagen. Die Thatsache, die *ich* glauben soll, muß eine Thatsache sein *für mich*; sie muß ein Teil meiner Überzeugung, ein Ingrediens meines Denkens werden, sonst kann ich sie nicht als Thatsache bezeugen. Allein die Thatsache, von der ich rede, wird doch zur Thatsache nicht erst dadurch, daß ich von ihr rede, daß ich und der und der sie in das Bewußtsein aufgenommen haben. Sie existiert ja vorher schon und ohne mich. Es muß doch möglich sein, dieses Verhältnis zu konstatieren und einen Punkt der Wirklichkeit zu fixieren, der vor meinem Bewußtsein und über demselben liegt. Wir nehmen ein Beispiel aus der Sinnenwelt. Die Sonne ist zweifelsohne für mich erst dann ein wirklich am Himmel stehendes Gestirn, wenn ich von ihr weiß und sie gesehen habe. Für das neugeborene Kind ist sie nicht da. Es weiß nichts von ihr und kann ihr Dasein also weder bejahen noch verneinen. Ich aber weiß nicht bloß von ihr, daß sie da ist, sondern ich sehe es auch. Ich habe keineswegs bloß die Gewißheit, daß sie am Himmel steht. Niemand wird sagen: ich bin gewiß, ich habe die feste Überzeugung, daß die Sonne da ist. Durch eine solche Weise zu reden würde schon eine Trennung gesetzt zwischen das Objekt und das Subjekt. Die Gewißheit, die Überzeugung hat zu ihrer Voraussetzung die Ungewißheit, die Fraglichkeit des Gegenstandes, wie etwa, wenn ein Freund mich in meinem Hause besuchte und ich hätte sichere Zeichen, daß er um den Weg sei, könnte ihn aber nicht entdecken. In diesem Falle werde ich von Gewißheit reden, die ich in betreff seiner Anwesenheit habe. Sobald er aber mir vor die Augen tritt, so sage ich: er ist da, nicht: ich weiß, oder: ich bin überzeugt, daß er da ist. Die unmittelbare

thatsächliche Wahrnehmung des Objekts geht über die Gewißheit von seiner Existenz hinaus. Das Subjekt tritt jetzt mit dem Objekt in die Wesensbeziehung. Die Thatsache, daß der betreffende Gegenstand da ist, ist unabhängig von dem Denken des Subjekts; sie ist so unumstößlich an und für sich, daß *eher an dem Denken des Subjekts als an dem Dasein des Objekts gezweifelt werden könnte*. Der Freund, der in Gegenwart seines Freundes erst noch Gewißheit haben muß von dieser Gegenwart, ist nicht im richtigen Gebrauch seiner Sinne. — Es findet also hier eine schlechthinige Zusammengehörigkeit des denkenden Menschen mit seinem Gegenstande statt; er hat ihn ganz unmittelbar; er nimmt ihn *wahr*, wie der treffende sprachliche Terminus lautet. — Derselbe Fall nur auf der höheren, vielmehr höchsten Stufe des Denkens ist es, wie wir oben ausgeführt haben, mit dem Dasein Gottes, mit der Allgegenwart, Allmacht ꝛc. seines Sohnes Jesu Christi, mit der Selbstbezeugung Gottes im Gewissen, mit dem Frieden Gottes im Gewissen durch Jesum Christum und mit den Wirkungen des heiligen Geistes im Menschen und in der Welt überhaupt. Das sind lauter Objekte, die nicht durch Obersatz und Untersatz erschlossen, nicht in der Wirklichkeit ihres Seins erst durch Lehre, Nachdenken, Erfahrung ꝛc., festgestellt werden müssen oder können. Sie sind alle vorhanden und können so wenig übersehen werden, als das Licht, das in die Augen scheint. Und die geistige Lebenskraft und -äußerung, mit der sie wahrgenommen werden, ist der Glaube. Darum heißt dieser auch in der Schrift Hebr. 11 eine *ὑπόστασις*, ein festes, substantielles Wissen, ein Gegründetsein in den Dingen, auf die wir hoffen, d. h. in welchen unsre Seligkeit besteht. Gott ist eine *ὑπόστασις*, wie die Kirche schon in ältester Zeit sich auszudrücken verstanden hat. Und der Glaube ist auch eine *ὑπόστασις*, denn er ergreift Gott persönlich wesentlich, unmittelbar, und er kann das, weil er die Natur Gottes an sich hat. Wer an Gott zweifelt, den er doch mittelst des höheren Sehorgans stets vor sich sehen kann, der ist ein Thor (נָבָל Ps. 14 *μωρός*). Seine Sinne d. h. sein Geistesvermögen ist untüchtig zum Glauben, *κατεφθαρμένος τὸν νοῦν, ἀδόκιμος περὶ τὴν πίστιν* (2. Tim. 3, 8). Er sollte an sich selbst zweifeln, nicht an dem, was jeder Mensch in jedem Augenblicke in nächster Nähe sehen, fühlen, finden und

gleichsam mit Händen greifen kann. (ψηλαφήσειαν Apg. 17, 27.) Die gegenständliche Gewißheit des Glaubens besteht darin, daß der Glaube nicht an seinem Objekte nur hängt, sondern in demselben lebt, er im Objekte, nicht bloß das Objekt in ihm. Er schließt alle Formen des Lebens in sich, wie oben ausgeführt. Darum ist er nicht nur eine Thätigkeitsweise oder ein Zustand, nicht bloß eine Seite des Lebens, wie die Wissenschaft, die Kunst ꝛc. sondern ein wirkliches, allseitiges Leben. Und weil er ein Leben ist, nicht bloß ein Denken, Thun oder Fühlen, so ist er eins mit seinem Gegenstande, welcher ebenfalls ein Leben ist, nämlich das Leben. Schlatter macht in treffender Weise darauf aufmerksam, daß im Alten Testamente vom Glauben an Elohim oder Jahveh so wenig die Rede sei. Der Grund ist: daß Israel und die alttestamentlichen Frommen mit Gott eins waren. Sie „wußten" nicht, daß ein Gott sei; das war für sie gar kein Gegenstand des Nachdenkens. Die Frage: ob Gott sei, wäre ihnen ebenso verrückt vorgekommen, wie wenn man sie gefragt hätte, ob sie selbst da seien. Sie wußten nur, daß nicht mehrere Götter seien und daß, wenn der Gottesname andern Wesen auch beigelegt werde, das ihnen nicht zukomme. Gott selbst hält es auch nicht für nötig, dem Volke zu gebieten, daß es an ihn glaube. Die Wirklichkeit des Gottes Noahs und Abrahams u. s. w. kam gar nicht in Frage. In den schlimmsten Zeiten hat Israel an seinem Gotte nie gezweifelt, es hat ihn nur ignoriert oder aber auch sich geradezu gegen ihn gekehrt; es hat eher die unsinnigsten Dinge über ihn ausgesagt, als daß es seine Existenz geleugnet hätte. Das, was Gott in dem ersten Gebot verlangt, ist nur, daß man nicht noch andre Götter neben ihm habe. Sein Dasein stand fest und bedurfte keines Beweises. — Im Neuen Testamente spielt der Glaubensbegriff eine bedeutende Rolle. Es ist die Folge davon, daß die jenseitige Welt überhaupt schon in den Horizont des reflektierenden Denkens eingetreten war, daß sie bei den Heiden längst nicht mehr als Gemeingut existierte, sondern einem jeden überlassen blieb, zu fragen: Was ist Wahrheit?

Die Gotteslehre der evangelischen Kirche wird niemals ganz auf einen ewigen Grund gebaut sein, solange sie das, was sie als Gegenstand geheimnisvollen, überweltlichen Erkennens vor sich hat, nicht als schlechthin gegeben voraussetzt. Es ist unmöglich,

nicht an Gott zu glauben, wiederholen wir mit Max Müller. Es ist aber auch unmöglich, nicht an Christum als den Sohn Gottes, in welchem die ganze Schöpfung ruht, zu glauben. So unmöglich es ist, am Vorhandensein des Lichtes oder der Luft zu zweifeln, so unmöglich ist es, an der gottgleichen Allgegenwart und Allmacht Jesu, als des Heilandes und Herrn der Welt zu zweifeln. Die ganze echte Christenheit sieht ihn, hört ihn, merkt und spürt ihn als denjenigen, der Himmel und Erde füllt. Sie sieht und hört ihn mit ihren höheren Wahrnehmungsorganen, mit den überirdischen Sinnen genau so bestimmt und unmittelbar, wie sie leiblich das Universum wahrnimmt. Und so hat sie ihn wahrgenommen und gekannt, seit er nach seinem Kreuzestode von der Erde schied. Daß viele diese wunderbare Persönlichkeit nicht wahrnehmen und ihre Existenz bestreiten, was liegt daran? Die alles beherrschende Thatsache wird darum nicht weniger objektiv und sicher, weil sie nicht vor jedermann offenbar ist. Die Nebenumstände dieses kosmischen Phänomenes — wenn der Ausdruck gestattet ist — seines Eintretens in die Welt, seiner Ausbreitung in dieselbe, seines Bestandes und seiner Bewegung in derselben, können das Fragen, Zweifeln, Disputieren herausfordern. Die Wirklichkeit im höchsten und allseitigsten Sinne des Wortes, das Mächtigste unter dem Mächtigen, das Gewisseste unter dem Gewissen, wie Schlatter sagt, ist ebenso unanfechtbar für das ganze Menschengeschlecht, wie für den einzelnen Menschen der Erdboden, auf dem er steht, und der Himmel, zu dem er aufschaut.

Der Christ hat noch ein stärkeres Band, das ihn mit seinem Erlöser so verbindet, daß er sein eigenes Dasein als mit dem des Herrn unmittelbar eins wissen muß. Das ist der ununterbrochen fortdauernde Verkehr mit Christo. Der Glaube an Christum und durch ihn an Gott, drückt sich vornehmlich in einem Gespräche mit Gott und mit dem Sohne aus, das keine Minute aussetzt, weder bei Tag noch bei Nacht. Wenn letzteres zunächst nur auf die wachen Stunden gehen kann, so ist doch auch der Traum davon nicht ganz ausgeschlossen. Es ist kein frommes Selbstgespräch, sondern jenes Gebet ohne Unterlaß, das Paulus den Gläubigen zur Pflicht macht, die ausnahmslose Besprechung alles dessen, was man thut oder erfährt, mit dem Herrn als mit einem leiblich gegenwärtigen Freunde. Jeder lebendige Christ,

in welchem Christus eine Gestalt gewonnen hat, kennt die Eigenschaft des verborgenen Gotteslebens und muß bezeugen, daß ohne dieselbe sein Christentum gar nicht denkbar ist. Wäre diese Unterredung mit dem Herrn nur eine Form frommer Empfindungen, so wäre sie nichts Reales, sondern eine Schwärmerei, die einer gleichmäßigen Fortdauer und eines regelmäßigen Wachstums in seiner Stärke und in seinem Einflusse auf die ganze Person nicht fähig wäre. Noch weniger könnte sie dann eine solch gleichartige, nie fehlende Erscheinung bei allen lebendigen Christen sein. Eine solche Äußerung der Gemeinschaft mit Christus ist aber ein mächtigerer Beweis der wahrhaften Gegenwart des zum Himmel erhöhten Gottessohnes als die größten Wunder, welche durch den Namen Christi gethan werden könnten und als die glaubwürdigsten Theophanien, welche man etwa aufweisen könnte, um die Wirklichkeit des Weltregimentes darzuthun, das Christus im Namen des Vaters ausübt.

Thatsachen sind es also, auf welchen die Wissenschaft vom Evangelium Stellung zu nehmen hat, wenn es sich um die Gewinnung eines Standortes handelt, der für den Widerspruch und die Leugnung des Daseins Jesu als des ewiglebendigen Mittlers unbedingt uneinnehmbar ist. Es sind Thatsachen nicht der Vergangenheit allein, wie diejenigen, welche den Grund des Christentums überhaupt ausmachen, sondern Thatsachen der Gegenwart, des stets wiederkehrenden Augenblicks, Thatsachen, welche auch nicht einer bestimmten Richtung ihr Dasein verdanken, oder nur an bestimmten Orten gefunden werden, sondern die allen Jahrhunderten und allen Nationalitäten, Kirchen und Gemeinschaften mit unfehlbarer Notwendigkeit angehören.

Und was den Glauben selbst anlangt, so ist er nicht nur dieser universale Brunnen des Geisteslebens, wie wir ihn oben geschildert haben; es ist bekanntlich noch manches, was in diesem Zusammenhang nicht ins einzelne verfolgt werden kann. Denn er ist die einzige Kraft, menschliche Lebensprozesse hervorzubringen, durch welche eine ganze Persönlichkeit neugebildet wird; das hat keine Wissenschaft jemals zu stande gebracht. Er ist ein geistiges Organ, dem die Gewalt innewohnt, Himmel und Erde zu verändern, durch das bloße Wort Naturereignisse hervorzurufen, die zu ihrer Entstehung sonst eines schöpferischen Willensaktes von

Gott bedürfen. Er ist, um alles auf einmal zu sagen, diejenige Lebensgestalt des Menschen, vermöge welcher diesem eine unmittelbare, persönliche Einwirkung auf den Willen Gottes eingeräumt ist. Eine solche Erscheinung im Menschenleben kann mit den natürlich-geistigen Lebensäußerungen, wie sie in der Wissenschaft zur Entfaltung kommen, in keine direkte Parallele gesetzt und am wenigsten kann die Darlegung ihres Wesens von den Forderungen des menschlichen Denkens abhängig gemacht werden.

Unsre evangelisch-theologische Dogmatik muß diesen Thatsachen die gebührende Ehre geben. Es stimmt weder mit der Höhe ihres Ursprungs noch mit den Interessen, die sie zu vertreten hat, daß sie den unter den Einflüssen des Jesuitismus ins Leben getretenen Grundgedanken der Cartesianischen Philosophie als die treibende Kraft in ihrem Lehrsystem immer noch mit sich führt. Die Notwendigkeit, in diesen Geleisen durch etliche Jahrhunderte hindurch sich zu bewegen, kann nicht geleugnet werden. Nachdem einmal der Wahrheit suchende Geist sich in das Verlangen des Subjekts nach umfassender Geltendmachung der individuellen Erkenntniskräfte versenkt und zu der neuerwachten Philosophie das Zutrauen gewonnen hatte, daß mit ihrer Hilfe eine einheitliche Gestaltung des idealen Seins gewonnen werden könne: mußte die angefangene Glaubensprobe zu Ende geführt und das Endergebnis abgewartet werden. Es ist kein voreiliges Urteil, wenn wir sagen: der Zweck ist erreicht, die Probe ist durchgeführt, und zwar beiderseits, auf philosophischer sowohl als auf dogmatischer Seite, und neben vielen Irrgängen ist doch auch ein ebenso mannigfaches als im einzelnen bedeutendes theoretisches Leben dadurch herausgearbeitet worden. Aber das Endergebnis ist freilich anders ausgefallen, als erwartet war. Die Philosophie hat sich von den Glaubensproblemen zurückgezogen, hat ihre Inkompetenz erklärt und die suchenden Geister an eine andre Adresse verwiesen. Die bibelgläubige Gotteslehre hat das Werk allein hinaus zu führen gesucht. Sie hat aber die Erfahrung gemacht, daß aus dem Subjekt heraus ein in sich selbst gegründeter, aus Wirklichkeiten und Wesenheiten von ewiger Bedeutung bestehender Grundstock des Glaubens nicht zusammengesetzt werden kann. Das Resultat ist mißlich genug. Eine Theologie, die jetzt noch im fortwährenden Fragen nach einem alles in sich schließenden Princip

ihrer Lehrentwicklungen begriffen ist, und in all ihren derartigen Versuchen, wie gediegen und geistvoll sie im übrigen sein mögen, nicht ein Erzeugnis, nicht ein System aufweisen kann, dem es gelungen wäre, die Allgemeingiltigkeit seiner obersten Lehrsätze freudig zu verkündigen: eine solche Glaubenswissenschaft ist kein Gebäude, das auf immerwährende Dauer rechnen darf. Sie sieht aus, wie ein Anfang vom Ende. Und sie wäre es auch, wenn nicht das bei diesen Unternehmungen zum Bau verwendete Material glücklicherweise göttlichen Wahrheitsgehalt genug enthielte, um auf soliderem Baugrunde solche Werke zu konstruieren, die jede Bürgschaft für ein bleibendes Denkmal der evangelisch gläubigen Wissenschaft darbieten. Eine solche Bürgschaft ist gegeben in dem Wahrheitskomplex, den der echt evangelische biblisch fundierte Glaubensbegriff an die Spitze der Glaubenswissenschaft stellt, beziehungsweise in dem Felsen, mit Jesaja zu reden, aus welchem derselbe gehauen und dem Brunnen, aus welchem er gegraben ist. Es ist die unbedingte, jedem subjektiven Denken vorangehende und überlegene Thatsache, daß Gott der Schöpfer und Herr der Welt, daß Jesus von Nazareth der alles in sich befassende leiblich-geistige Mittelpunkt dieser Welt, und daß die Schrift samt dem Glauben der ganzen Christenheit die vollkommene, untrügliche Zeugin von diesen Wahrheiten ist. Das ist der einzig vollberechtigte Anfangsgrund und Anfangspunkt der evangelischen Dogmatik, soweit es sich um ihr eigenstes Gebiet handelt.

2. Das Naturwissen

a) in seinem ursprünglichen Wesen.

Dem Glaubenswissen, durch welches der Grundstock der evangelischen Heilswahrheit festgestellt wird, tritt das Naturwissen nicht bloß gegenüber, sondern auch zur Seite. Es ist der andre Brennpunkt der kunstgerecht ausgebildeten Gotteslehre, der zur Herstellung der Ellipse, nämlich der gottmenschlichen Lebensgestalt der Glaubenswissenschaft, erfordert wird. Ohne alles Bedenken sagen wir nun auch unsrerseits: es ist die völlig freie, an keinerlei Voraussetzung gebundene Lebensthätigkeit des natürlichen Geistes, des Menschengeistes, wie er ist abgesehen von der Erlösung und Wiedergeburt der Welt, durch keine Schranke ein-

geschlossen und keiner Bedingung unterworfen, als die er sich selbst auflegt, weil er sie mittelst der Kritik der reinen Vernunft als in seinem eigenen Wesen gegründet anerkennt. Das Bewußtsein, daß er kein Organ besitzt zur sachlichen Erkenntnis der metaphysischen Dinge, sondern lediglich auf das Reich der inneren und äußeren Erfahrung angewiesen ist, liegt stets zu Grunde. Auch der inneren; nur in notwendiger Folge des Obersatzes eben soweit, als in derselben nicht Gegenstände vorkommen, die er als jenseits seines Horizontes gelegen betrachtet, und bei welchen er also darauf achten muß, daß, wo die Kategorien beider Gebiete ineinandergreifen, über der Einheit der Unterschied nicht vergessen, die Verknüpfung nicht mit Vermischung verwechselt werde.

Das natürliche Wissen ist freilich näher angesehen auch kein solches, das der Mensch ursprünglicherweise aus sich selber erzeugt. Nur abgeleiteterweise und in bedingtem Sinne ist es ein Produkt der menschlichen Geistesfreiheit. Denn der Geist auf dieser seiner Lebensstufe ist nicht sein eigenes Produkt, sondern er ist geschaffen und von der Schöpfung her mit den Kräften des vernünftigen und verständigen Denkens ausgestattet. Er erhält auch weder diese noch sich selbst im fortdauernden Bestande, ist vielmehr ein Werk der göttlichen Erhaltung, oder anders ausgedrückt: der fortgesetzten Schöpferthätigkeit des Geistes Gottes. Der Schöpfergeist Gottes also, derselbe, der als heiliger Geist das Reich des Glaubens verwaltet, ist der Inhaber und Urheber des natürlichen Wissens, des freien Denkens und Forschens im Reiche der natürlichen inneren und äußeren Wahrnehmung. Er hat das Gebiet des natürlichen Wissens, der „freien Forschung" selbst geschaffen und zum Wirkungskreis seiner verborgenen Lebensäußerungen erkoren. Darin liegt die Bürgschaft dafür, daß dieses Reich des idealen Seins in seinen Rechten und Eigentümlichkeiten niemals zu angeblichen Gunsten des Glaubensgebietes angetastet werden kann.

Das genügt, um die hohen Ansprüche zu schildern, welche die weltliche Wissenschaft auch im Innern der Theologie zu machen hat. Kein Glaubenssatz kann von der Prüfung durch die Vernunft ausgeschlossen sein. Die letztere hat zu den Artikeln göttlicher Majestät denselben ungehinderten Zugang, wie zu den Entdeckungen des Physiologen oder Anatomen. Die Bewegung

ist nach allen Seiten freigegeben. Es kann auch nicht gesagt werden, daß es nur der von oben erleuchteten Vernunft, dem durch die Wiedergeburt von den natürlichen Einseitigkeiten befreiten Verstande zukomme, himmlische Wahrheiten zu untersuchen. Die göttliche Lehre muß jede Art von Prüfung aushalten können. Es ist im großen und ganzen der Geist Gottes, niemand anders, der mittelst der irdischen Mittel des Erkennens sein eigenes übernatürliches Werk prüft — prüft allerdings oftmals durch solche Werkzeuge, welche ihn weder in der einen noch in der andern Gestalt seiner Offenbarung kennen, ebendaher auch in Absicht auf das Wesen der zu prüfenden Gegenstände unendlich oft fehlgreifen und das Geschäft verwirren statt es zu fördern. Aber ein Werk des Geistes Gottes ist die Verbindung des Glaubens mit dem natürlichen Erkennen, insbesondere dem schulmäßigen und kunstgerechten Erkennen als der vollendetsten Form des natürlichen Denkens überhaupt. Daß im übrigen eine Prüfung, deren Schlußurteil sich im Verneinen offenkundiger Thatsachen zusammenfaßt, gar nicht den Namen einer Prüfung verdient, muß außer Frage stehen. Die Diskussion über eine neue astronomische Erkenntnis, etwa der Kepler'schen Gesetze, kann nicht darauf hinauslaufen, daß es keine Sternenwelt gebe, und die Beschreibung des Blutkreislaufes kann nicht zum Resultat haben, daß die Seele des Menschen nicht in seinem Blute sei oder daß von dem Blutumlauf sein organisches Leben nicht abhänge. Die Verwerflichkeit eines solchen Erfundes würde den Stab über das angewandte kritische Verfahren brechen, nicht aber die Gewißheit eines längstbekannten offenkundigen Thatbestandes erschüttern. Und eine wissenschaftliche Kritik, welche die Existenz des Menschensohnes als Herrn der Welt in Zweifel zieht, hebt sich selbst auf, weil sie eine Thatsache außer Geltung setzt, die seit Jahrtausenden fest steht.

b) in seinem Unterschiede vom geistlichen Wissen.

Das natürliche Erkennen steht gegen das geistliche zurück, sofern ihm seine Grenzen innerhalb der geschaffenen Welt angewiesen sind. Es nimmt auch eine geringere Stufe ein in anbetracht der Vollkommenheit und Sicherheit seines Wissensstoffes. Denn im Gebiete der Offenbarung ist die Wahrheit eine gegebene, principiell abgeschlossene und unveränderliche. Das Wesen Gottes

ist ewig sich selbst gleich von Anfang der Offenbarung an bis zu deren Ende. Neue Entdeckungen, durch welche frühere geistige Errungenschaften als im Princip unrichtig oder als lückenhaft und der Verbesserung bedürftig sich herausstellen würden, sind hier undenkbar. Die Forschung hört zwar nicht auf. Sie nimmt im Gegenteil mit jedem Zeitalter wieder neuen Anlauf und erzielt neue Erfolge. Aber nur innerhalb dessen, was bereits klar und gewiß ist. Es giebt hier nur einen inneren Ausbau; die Mauern und Zinnen sind von jeher vollendet. Im Bereiche des Naturwissens hingegen ist das Suchen nach der vollkommenen Wahrheit das charakteristische Merkmal. Das stufenweise Aufsteigen von der niederen Erkenntnis zur höheren, vom Einseitigen zum Allseitigen, vom Mangel zur Fülle geht ununterbrochen fort, und die Höhe ist erst dann erreicht, wenn der Einklang der beiden Erkenntnissphären, der göttlichen und der menschlichen, lückenlos hergestellt ist. Nimmt nun aber das natürliche Erkennen von diesen Gesichtspunkten aus angesehen eine geringere Stufe ein als das geistliche, so steht es nach anderer Hinsicht wieder über demselben. Da es nicht unter dem Verschlusse des Geheimnisses liegt, wie das geistliche, so ist der Zugang zu demselben ein völlig unbeschränkter; da ferner seine Thätigkeitsobjekte und -erfolge vor aller Welt Augen erscheinen, so ist seine Anerkennung eine allgemeine; und da das Glaubensleben sich innerhalb der Zeitschranken nur in den Formen und nach den Gesetzen des natürlichen zur Wissenschaft ausgestalten kann, so kommt diesem ein gewisses Maß von äußerer Überlegenheit über jenes zu, das ihm die Bedeutung einer höheren Erkenntnisform verleiht, wenn auch in betreff der Glaubenssubstanz dieselbe nur eine formale sein kann.

Die Summe der durch die vorangehenden Erwägungen gewonnenen Anschauungen vom Wesen der Glaubenswissenschaft ist demnach: daß die letztere sich bildet durch das Ineinandergreifen und Aufeinanderwirken zweier nach ihrem letzten ewigen Grunde ganz einheitlichen, nach ihrem zeitlichen Zusammentreffen principiell ganz verschiedenen, ja einander entgegengesetzten Faktoren. Die Leugnung dieses fundamentalen Unterschiedes, beziehungsweise die Zurückführung des einen Faktors auf den andern, also in Wirklichkeit seine Streichung aus der Reihe der Erfordernisse für die ideale Operation, ist gleichbedeutend mit der Aufhebung der theo-

logischen Wissenschaft; sie hört in diesem Falle entweder auf, Theologie zu sein oder verzichtet auf das untrügliche Zeichen einer Wissenschaft. Den Punkt zu finden, wo die beiden Faktoren einander annehmen, die richtige Abmessung der Brennpunkte für die Konstruktion der Ellipse ist das große X, das bedeutsame Rätsel des intellektuellen Elementes in der Gotteslehre. Hier ist die Stelle, wo die beiderseitigen Lebenskräfte einander so vielfach als Flammen begegnen, welche einander zu verzehren drohen, statt sich zu einem Lichtkörper zu vereinigen, bei welchem der eine Teil den leuchtenden Kern, der andre die strahlenverbreitende Hülle desselben ausmacht. Keine Wissenschaft in der Welt hat es mit einer ähnlichen Grundfrage zu thun. Alle übrigen Disziplinen außer der Gotteslehre vollenden ihren Lauf innerhalb der Grenze des natürlichen Erkennens. Der profane Blick der durch die Sünde verfinsterten Vernunft ist der Aufgabe nicht gewachsen, Göttliches und Menschliches auch im Reiche des denkenden Geistes zu unterscheiden und durch den Unterschied in das vollkommene Gesetz der wahren Freiheit hindurchzuschauen. Ohne eine höhere Erleuchtung kommt die Vernunft auch in Absicht auf das Verhältnis beider Faktoren zu einander nicht zurecht.

c) Folgen der Nichtbeachtung dieses Unterschiedes.

Was aber hiebei die wissenschaftliche Arbeit weitaus am meisten erschwert, das ist die tiefgewurzelte und weitverbreitete Gewohnheit der natürlichen Forschung, die Vorräte der geoffenbarten Wahrheit zum Aufbau ihrer theologischen, philosophischen und insonderheit religionsphilosophischen Systeme zu benützen, mittelst der dorther geholten Begriffe und Urteile die Lehren des Glaubens anzugreifen und nach Umständen als unbrauchbar zu verurteilen. Hiedurch entsteht nun schon bei dem ersten Schritte der wissenschaftlichen Kritik eine durchaus unwahre und unberechtigte Mischung göttlicher und menschlicher Aussagen, die notwendigerweise schon ihrer Entstehung nach zuletzt auf lauter negative Resultate hinauskommen muß, wie sich das in der Wirklichkeit auch immer aufs neue bethätigt. So wird an die Lehre von der Dreieinigkeit ohne weiteres der Maßstab des aristotelischen Gottesbegriffes angelegt; der Umstand aber, daß diese

ganze Idee nur auf dem Wege der Heilsverkündigung unter den Völkern heimisch geworden ist, bleibt dabei ganz außer betracht. Kant erklärt den Zahlbegriff in dieser Lehre für gänzlich gleichgültig, und behandelt eben damit auch das Dogma selbst geringschätzig. Es fehlt aber bei ihm jeder Ansatz zu einer Lehre über das Wesen Gottes an sich selbst, muß es auch, da schon die „Dinge an sich" im allgemeinen aus der Philosophie verbannt, beziehungsweise in bloße Bestimmtheiten des denkenden Subjektes verwandelt werden. Wenn aber ein philosophisches System den Gottesbegriff als solchen nicht entwickelt, so ist auch keine Gelegenheit da, die Frage zu entscheiden, ob Gott eine bloße Einheit sei oder ob es etwas gebe, was über diese Linie hinausgehe. — Kant und Fichte haben beide die Möglichkeit einer übernatürlichen Erzeugung Jesu nicht ohne weiteres abgewiesen. Die Apologetik kann eine solche Stimmabgabe mit großer Genugthuung begrüßen. Aber es fragt sich doch: welche Mittel stehen den beiden Meistern idealistischer Weltanschauung zu Gebot, um diese Lehre überhaupt zu analysieren und ihr darnach das Horoskop zu stellen? Die übernatürliche Geburt eines einzelnen Menschen bedeutet eine Abweichung von allen hiemit vergleichbaren Naturvorgängen innerhalb der sichtbaren Schöpfung. Sie muß aus einer Ursache abgeleitet werden, welche jenseits der Weltordnung gelegen ist. Was bewegt die Philosophie im Widerspruch mit ihrem ganzen enggeschlossenen Kausalnexus zur Annahme einer solchen übernatürlichen Zeugung, auch nur in hypothetischem Sinne? — Das Dasein Gottes selber wird als Postulat in die Reihe der höheren Gedanken eingeführt, um die Moral und die moralische Weltordnung daran zu knüpfen. Wie kommt Kant auf die Zuhilfenahme eines Postulates als obersten Princips der Ethik? Die Gottesidee in dieser Fassung ist unentbehrlich für die Abrundung des Systems. Woher stammt sie? Der aristotelische Empirismus enthält sie nicht; er müßte eine absolute Gerechtigkeit der Weltregierung statuieren, wenn er seine Grenzpfähle soweit hinausrücken wollte, um ein Gesetz ewiger Vergeltung, ein Endgericht über gut und böse zu erhalten. Das würde ein Verhältnis wie das des Erziehers zu den erziehungsbedürftigen Personen mit einbegreifen u. s. f. — lauter Momente, welche diesem Gedankenkreise ganz ferne liegen. Das Postulat kann aus dem Boden des

subjektiv-kritischen Idealismus nicht erwachsen sein. Es ist ein biblischer Hilfsbegriff, der hier hereinkommt, vom rein philosophischen Standpunkt aus ein Notbehelf, über dessen Ursprung sich Kant sicherlich niemals Rechenschaft gegeben hat. Es wird aber auch die Konsequenz nach keiner Seite hin weiter gezogen. Die christliche Erlösungslehre, in welche jenes Postulat, gründlich auseinandergelegt, unvermeidlich hineinleiten würde, bleibt mit ihrem ganzen übrigen Gehalte auf der Seite liegen und wird nach Befund der Umstände als irrational abgethan. Die Spuren dieses unbefugten Postulierens lassen sich durch die ganze Kant'sche Descendenz hindurch, am deutlichsten im Ritschlianismus, verfolgen. Eine der stärksten Proben dieser Art liefern die berühmten Vorlesungen Ad. Harnacks. Gleich zu Anfang seiner Erörterungen über die Quelle der Wahrheitserkenntnis (S. 11) bekennt er mit großer Betonung, daß wir absolute Urteile in der Geschichte nicht zu fällen vermögen. Die Verwechslung, als könnte die Erkenntnis sie erzeugen, stamme aus jener langen, langen Epoche, in der man vom Wissen und der Wissenschaft alles erwartete. Zentnerschwer, so fährt er in seiner oft so tief gemütvollen Sprache weiter, falle diese Einsicht in manchen Stunden heißer Arbeit auf unsre Seele, und doch — wie verzweifelt stände es um die Menschheit, wenn der höhere Friede, nach dem sie verlangt, und die Klarheit, Sicherheit und Kraft, um die sie ringt, abhängig wären von dem Maße des Wissens und der Erkenntnis! Sehr wahr und schön gesagt. Aber wenn unsere absolut sein sollenden Werturteile überhaupt nur subjektive Thaten (S. 11), also in objektiver Hinsicht so unwert sind und all unser Erkennen nur ein Ringen ist um Klarheit und Gewißheit: woher, so muß man immer wieder fragen, nimmt dann die Wissenschaft die Vollmacht zu absolut negativen Werturteilen über Gegenstände, die sie nicht kennt? Und andererseits: wenn Harnack mit vielen anderen („die Mehrzahl unter uns", sagt er S. 128) in seinem Denken über Welt und Ethik nicht auf einen wesenhaften Logos geführt und dadurch veranlaßt wird, die Logoslehre der Kirche samt der ganzen angeblich nur Johanneisch-Pauliniſchen Christologie für ein Produkt des griechischen Geistes zu erklären: wie kommt er dann zu seinen Aufstellungen über Sünde und Sündenvergebung, über Gottes Vaterliebe, die Gotteskindschaft, den Frieden mit Gott, die

Ewigkeit im Herzen und viel anderes dieser Art? Woher hat er diese Bestandteile seines Denkens, die so wohlthuend, erhebend, lebengebend auf seine Seele wirken? Dergleichen hat doch noch kein höher strebender Geist in seinem Denken über die Welt und in der Gesamtheit seiner sittlichen Begriffe gefunden. Wo hat denn er sie gefunden? Wir wissen, woher er sie hat. Es sind die aus seiner ganzen inneren Entwicklung ihm übrig gebliebenen Rudera eines Glaubensschatzes, den er nicht selbst erworben, sondern aus seinem teils bewußten teils unbewußten Zusammenhange mit der Christenheit (wir sagen nicht: mit dem Christentum), wie wir alle auch, mitgenommen, von den Vorfahren ererbt, im Konfirmandenunterricht erhalten, aus dem Umgange mit andern Christen sich angeeignet, und im Schriftstudium je nach der Auswahl, die seinem Gemüt und Geiste zusagte, teils als ein gelehrter Forscher, teils als ein heilsbedürftiger Mensch zu einem Ganzen, so gut es eben ging, zusammengeknüpft hat. Das Beste, was er hat, hat er nur aus der Schrift und dem idealen Lebenskreise, der von ihr ausstrahlt, und mit diesem Besten in der Hand schneidet und bricht er von dem Baum des Lebens ab, was in sein System sich nicht fügen will, und durchsägt, um das vielgebrauchte treffende Bild zu gebrauchen, den Ast am Baume, auf dem er selbst nicht nur sitzt, sondern gewachsen ist.

Alles zusammengenommen kann der Weltlauf auch nach seiner idealen Seite nur dann ein der Menschheit würdiges Bild geben, wenn er als ein für die Ewigkeit berechnetes Unternehmen dasteht, in welchem der Geist Gottes sein verborgenes, geduldiges, selbstverleugnungsvolles Werk hat, indem er die Knoten dieser geistigen Entwicklung sich unaufhörlich schürzen läßt und wieder auflöst, damit die Wunderwerke Gottes in der Welt und ihrer Geschichte zuletzt nicht nur als eine Arbeit Gottes, sondern auch als eine Errungenschaft und ein Triumph menschlichen Strebens und Ringens sich darstelle. Dieses geheime Sichhindurchkämpfen und Hindurchwinden des Geistes Gottes durch Mächte der Lüge und der sittlichen Verdorbenheit bis zur Vollendung des Scheidungsprozesses und des Verklärungswerkes ist einer der größten Gedanken, welche der Glaube in sich aufnehmen kann. Wo in einem tiefer angelegten Menschenherzen das Gefühl von der vergleichsweise engen Umschränktheit des natürlichen Denkens und Wissens

stärker zu werden anhebt und gleichzeitig, wie das in dem Wesen des betreffenden Vorgangs liegt, die Empfindung des damit verknüpften menschlich unausgleichbaren sittlichen Defektes sich im Gewissen geltend macht: da ist die Fuge gefunden, mittelst welcher das himmlische Wissen des Menschen und das irdische ineinandergreifen, und die Versöhnung beider Denkgebiete zur Wahrheit werden kann. Da springt aus dem natürlichen Denkleben die vollendete Gottes- und Welterkenntnis hervor, wie die Flamme aus dem Opfer Gideons auf dem Felsen herausschlug, als der Engel des Herrn die Speise mit seinem Wunderstabe rührte. Um diesem Ziele näher zu kommen, muß in der That eine Umkehr der Wissenschaft unsrer Tage stattfinden, indem sie die Methode verläßt, die niemals ein Ende der Arbeit absehen ließ, und den Faden an der Stelle wieder anknüpft, an welcher sie den Pfad der Wirklichkeit verlassen hatte, um die Wahrheit auf Umwegen sicherer, wie sie meinte, erheben zu können. Und damit wird sich eine gemäßigtere Anschauung von der Bedeutung des wissenschaftlichen Denkens (im herkömmlichen Sinne), namentlich der Philosophie, für die Menschheitsentwicklung überhaupt von selbst ergeben. Denn eine Überschätzung dieser Weise des Denkens besteht bei dem modernen Intellektualismus nicht bloß gegenüber von der göttlichen Wahrheit, sondern auch gegenüber einem weiten Gebiete des natürlichen Erkennens. Die Philosophie wird unbedingt als der Gipfel des menschlichen Geisteslebens betrachtet und von der Ansicht ausgegangen, als ob überhaupt alles, was sonst Denken heißt, erst durch seine Umwandlung in das philosophische Denken zu seiner eigentlichen idealen Vollkommenheit gelange. Wie dann auch die Meinung weiter dahin geht, daß um diese Disziplin, die Philosophie, die gesamte Bewegung des Geistes in der Weltgeschichte sich drehe, wie die Planeten um die Sonne rotieren, und demnach auch die ganze Geschichte der Intelligenz, der theoretischen nicht nur sondern auch der praktischen, von diesem Mittelpunkte aus seine Impulse erhalte. Verhielte es sich also, so müßte nachgewiesen werden können, daß die großen Weltereignisse, durch welche die Geschichte sich von selbst in ihre Epochen und Perioden gliedert, durch die jedesmalige Zeitphilosophie in Scene gesetzt werden, — daß also von ihr ein praktisch umwandelnder Einfluß auf die Völker ausgehe. Das

läßt sich nirgends durchführen. Eine Parallele dieses Charakters, ein Mitwirken in solcher Richtung ist unzweifelhaft vorhanden. Aber daß die französische Revolution durch Rousseau, der praktische Individualismus des 18. Jahrhunderts in Kirche und Staat durch Kant, der Staatsabsolutismus und Imperialismus der modernen Zeit durch Hegel gezeugt worden seien, hat noch niemand behauptet. Auch die moderne, insonderheit die liberale Theologie ist mindestens ebensosehr das Kind der kirchlichen und religiösen Zeitströmung, als die Mutter derselben. Die Ursachen solcher großen Bewegungen liegen viel höher und viel tiefer, als nur in den herrschenden Systemen wissenschaftlicher Ansichten. — Fürs andre ist das nicht in den kunstgerechten Geleisen dahingehende Denkleben der Völker eine so ausgedehnte und selbständige Macht, daß die Wissenschaft κατ' ἐξοχήν in jeglichem Gebiete neben demselben nur einen abgegrenzten Raum in Anspruch nehmen kann. Das nicht formierte, also in seiner Art von Rechts wegen auch frei zu nennende Denken der höheren und niederen Gesellschaftsschichten ist, weil es immer mehr oder weniger mit praktischen Potenzen in unmittelbarer Berührung steht, dasjenige, wo die eigentlichen Motoren aufgestellt sind. Es geht seinen intellektuellen Weg mit oder ohne die Wissenschaft, ist ihr also ganz ebenbürtig. Endlich ist es gar nicht die Bestimmung des kunstgerechten, ideal und formal gesetzmäßigen Denkens, ein Gemeingut aller zu werden. Es darf und will ja kein Privilegium sein und ein Kastenabzeichen tragen. Aber es hat seine ganz eigentümlichen Existenzbedingungen, die ihrer Natur nach nicht sehr häufig vorkommen. Es hat vorab seinen eigenen Sprachschatz, der unmöglich von sehr vielen erworben werden kann. Schon dadurch ist ihm ein gewisser esoterischer Stempel aufgedrückt. Die Wissenschaft, soweit sie es mit der reinen Gedankenwelt zu thun hat, ist ein Erzeugnis und Exponent der Kultur als solcher. Sie ist eine Spezies des intelligenten Lebens, die in gewisser Hinsicht allerdings eine oberste Stufe einnimmt. Sie zeigt den denkenden Geist des Menschen nach der Seite seiner selbstbewußten Gesetzmäßigkeit und freien idealen Gestaltungskraft in seiner Vollendung, soweit dieselbe hienieden möglich ist. Sie ist, wenn wir ein Gleichnis aus dem umgebenden Naturleben nehmen wollen, das, was die Kunstgärtnerei ist im Vergleich mit dem sonstigen Gartenbau. Sie

erhebt das, was sonst nur dem Alltagswerk und der zufälligen Freude dient, durch die Ergründung tiefer Naturgesetze und durch mannigfaltige und feine Ausbildung des Geschmacks auf den Stand der schönsten und reichsten irdischen Erscheinungen und wirkt damit ideal befruchtend und veredelnd auf die sonstigen Dienste im Reiche der Natur. Oder wenn wir eine Parallele aus dem geistlichen Gebiete beiziehen dürfen, so möchten wir ihre Stellung mit der der Glossolalie in der ersten Christengemeinde vergleichen, die auch eine besondere Steigerung des Gemeindegeistes darstellte, doch als eine Gabe, die nur wenigen verliehen, und nur wenigen verständlich, von Paulus aber als ein kostbarer Schmuck des Gemeindelebens hoch gehalten war. Der Protestantismus wird keine Verluste zu beklagen haben, wenn diese Grundsätze der Teilung zwischen den beiden Quellgebieten höheren Erkennens wieder mehr zur Geltung kommen.

2. Die Religion.

Ist der Unterschied des Glaubens und des Wissens durch unsre vorangegangenen Untersuchungen auf seinen richtigen Begriff zurückgeführt und der Beweis erbracht, daß die Glaubenswahrheiten des Christentums auf dem Wege des empirischen Forschens und Denkens nicht erhoben werden können, so entsteht nunmehr die Frage: auf welchem Wege kommt der Mensch zur Erkenntnis Gottes und zum Wissen von der gesamten jenseitigen Lebenssphäre? Die Antwort lautet in der Regel: auf dem Wege der Religion. Religion haben alle Völker, und sie begleitet das Menschengeschlecht auf seinem Wandel durch die Zeit von den ersten Anfängen an, soweit eine geschichtliche Kunde reicht, wenn auch, wird meist hinzugesetzt, in ihren Anfängen noch auf einer sehr untergeordneten Stufe der Geistigkeit stehend. Ihr Alter und ihre Allgemeinheit dienen zum Beweise, daß sie ein zum Grundbestande der Menschennatur gehöriges Gut ist, und in dem Individuum ebenso gewiß ihre psychologischen Ansätze hat als sie demselben von außen her nahe tritt und auf sein gesamtes Thun bestimmend einwirkt. In der Religion liegen also die eigentlichen Wurzeln des Gottesbegriffes, welche bei dem einzelnen Menschen,

dem Hausverbande, der Stammes- und Volksgemeinschaft, beziehungsweise den auf Universalität angelegten Zusammenschlüssen der Nationen zu so gearteten Einheiten — sich in vielfacher Ähnlichkeit der hauptsächlichsten Züge wahrnehmen lassen. Das Wesen der Religion zu untersuchen, ist daher unser nächster Vorwurf.

A. Name und Allgemeinbegriff der Religion.

Religion ist, im subjektiven Sinne genommen, das Bezogensein des Menschen auf Gott. Im objektiven Sinne faßt man mit diesem Worte alles das zusammen, was zu solcher Bezogenheit gehört, aus ihr entspringt oder sie ins Leben ruft und bei Leben erhält, daher man von Religionen spricht, als von den mannigfaltigen Gesamterscheinungen im Leben der Völker, durch welche die Religion des einzelnen Menschen als eines Gliedes ihrer Gemeinschaft zu Tage kommt. Der Name Religion selber ist bekanntlich heidnisch-philosophischen Ursprungs, in der Popularphilosophie der Römer entstanden und zur Kenntlichmachung des besondern philosophischen Verhaltens angewendet, vermöge dessen der Mensch ein irgend wie beschaffenes, mehr nur geahntes, nicht wirklich erkanntes göttliches Wesen über sich findet und mit demselben als einem lebendigen und gegenwärtigen sich in Verbindung setzt. Das Charakteristische an diesem Verhalten Gott gegenüber ist nach Cicero das relegere, das sorgfältige Überlegen dessen, was man denkt und thut im Blick auf ein Wesen, dem man für seine Handlungen verantwortlich ist, und von welchem man sein Heil erwartet, also im allgemeinen soviel als fromme Gewissenhaftigkeit. Von der heidnisch klassischen Litteratur haben die alten Kirchenlehrer auch den Namen mitgebracht, und Lactanz hat ihm, wie bekannt, einen tieferen Hintergrund zu geben versucht, indem er statt des ziemlich oberflächlichen relegere das Wort religare als die Wurzel von religio annahm, so daß Religion soviel wäre als das Gebundensein des Menschen an Gott, — etwas wie ein Schleiermacher in der altkatholischen Kirche! Der an sich hübsche Gedanke hat in der Kirche keinen bleibenden Anklang gefunden. Die Theologie hat jedoch den Allgemeinbegriff nicht entbehren wollen und hat ihn bald weiter bald enger gespannt. Möglichst

umfassend hat Dorner den Kreis gezeichnet. Er will ihn so weit fassen, daß auch die Beziehung Gottes zu dem Menschen darunter begriffen wäre. Es ist aber gegen den allgemeinen und ursprünglichen Sprachgebrauch, der die Religion durchweg als etwas im Menschen Ruhendes und von ihm Ausgehendes kennzeichnet; während, wenn die Beziehung Gottes auf die Menschen darin mitgedacht werden sollte, die Religion nur als etwas von Gott Gesetztes prädiziert werden könnte, was doch auf die heidnischen Religionen keine Anwendung finden würde. Die betreffende Bestimmung ist aber augenscheinlich vom Christentum hergeholt und es werden dann die demselben ganz zuwiderlaufenden andern Erscheinungen dieser Art mit in diesen erhabenen und reichen Begriff hereingenommen. Das wäre das umgekehrte Verfahren gegenüber dem gewöhnlichen. Denn bei diesem pflegt man das Christentum zu degradieren, um es mit den andern Religionen unter einen Gesichtspunkt bringen zu können. Hier würden die letzteren zum gleichen Zwecke erhöht, und durch das Christentum gleichsam reich gemacht — eines so wenig angängig als das andere.

Bei den neueren Denkern hat der Name seiner Unbestimmtheit wegen nicht überall gleiches Recht erlangt. Schleiermacher insbesondere ist ihm von vornherein nicht geneigt, sondern hat sich desselben bis auf einen flüchtigen, nur der Abwechslung dienenden Gebrauch möglichst enthalten (Glbsl. I, S. 36 f.). Wenn man von einer bestimmten Religion rede, sagt er, so geschehe dies immer mit Beziehung auf eine bestimmte Kirche; den verschiedenen persönlichen Anteil, den jeder an dieser Gemeinschaft habe, nenne man dann Religiosität. Wolle man nun aber ebenso, wie man christliche und mohammedanische Religion sage, auch von einer natürlichen Religion sprechen, so verlasse man jene Regel wieder und verwirre den Sprachgebrauch; denn eine natürliche Kirche gebe es nicht. Bediene man sich ferner des Ausdrucks Religion schlechthin, so könne er wieder nicht ein solches Ganzes bedeuten, sondern nur die Richtung des menschlichen Gemütes überhaupt auf die Hervorbringung frommer Erregungen, jedoch immer schon als etwas äußerlich Werdendes, ohne Unterschied, ob es um eine fließende Gemeinschaft sich handle oder um eine begrenzte. Auch die Unterscheidung einer subjektiven und objektiven Religion gebe

einen unbequemen Sprachgebrauch, weil dann auch schon die Religion kleiner Gemeinschaften als die subjektive bezeichnet werde, in ihrem Verhältnisse zu dem großen Ganzen, der objektiven Religion, der sie als Teile angehören u. s. w. Die Vergleichung der Ausdrücke mit den jedesmaligen Erklärungen zeige deutlich, wie hier alles schwanke, und es sei daher besser, im wissenschaftlichen Gebiete sich dieser Bezeichnung zu enthalten, zumal der Ausdruck, setzt er schließlich in beachtenswerter Weise hinzu, innerhalb des Christentums in unsrer Sprache sehr neu sei.

Die philosophische Theologie hat es dennoch meist für ersprießlicher erachtet, den Ausdruck und ebendamit auch den Begriff der Religion als Stützpunkt für ihre systematischen Konstruktionen beizubehalten. Es ist daher ein beliebtes Verfahren geworden, beim Aufbau der Dogmatik den Religionsbegriff als den allgemeinsten, inhaltreichsten und vielseitigsten, wie man meinte, zu Grunde zu legen und die gesamte Gotteslehre in der Manier daraus sich entwickeln zu lassen, wie Schleiermacher die seinige aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle herausgesponnen hat. Man hat also den Religionsbegriff dermaßen als den führenden behandelt, daß der Begriff der Offenbarung, der Wunder u. s. w. nachfolgten und erst durch verschiedene Stadien von Voraussetzungen in die Hauptstücke, die Lehre von Gott, der Trinität u. s. w. eingelenkt wurde.

B. Beurteilung der vorangegangenen Auffassungsweise.

Was an dieser Methode zuerst auffallen muß, das ist, daß von Religion die Rede wird, ehe man sich nach der Idee Gottes umgesehen hat. Religion ist ja auf jeden Fall eine Beziehung des Menschen zu Gott. Gott ist das Objekt, und der Mensch ist das Subjekt. Die besondere Bestimmtheit des Menschen in Absicht auf das Objekt kann nicht erkannt werden, solange das Wesen des letzteren nicht erhoben ist. Man spannt den Bogen nicht, noch legt man den Pfeil darauf, ehe das Sichermal da steht. Sieht man von der logischen Notwendigkeit dieser Forderung ab, so muß ein Gottesbegriff per hypothesin vorausgeschickt, also irgendwoher entlehnt werden, ehe man an das relegere oder gar das religare denken kann. Das kann, wie oben schon bemerkt,

nur ein ganz abstrakter, aus beliebigen Eindrücken höheren Inhaltes zusammengewürfelter, empirischer Gottesbegriff sein. Und aus diesem Begriffspaare, dem entlehnten Gottesbegriff und dem zerfließenden Begriffe von einer höheren Bestimmtheit des Menschen soll dann die ganze Fülle der höchsten Wahrheiten abgeleitet werden. Das sind keine Instanzen für einen lebendigen theologischen Denkprozeß. Man hat in seinem Sinne eine aller individuellen Form und Farbe entkleidete Anschauung von einer allgemein menschlichen Seite des Seelenlebens, deren einzelne Prädikate auf eine große Anzahl von geistigen Erscheinungen der genannten Art zu passen scheinen. Das ist hernach der Religionsbegriff, abgezogen aus den obenhin betrachteten Religionsarten der Welt, eine Denkoperation, bei welcher Christentum, Judentum, Heidentum, Parsismus und Fetischismus, alle auf gleicher Wage gewogen werden. Die vera religio, wenn eine solche noch übrig bleibt, wird des weiteren nach gewissen, ebenfalls an der allgemeinen Menschennatur nachgewiesenen Trieben und Kräften, bei denen selbstverständlich immer der niedrigste Maßstab angelegt werden muß, weil sonst wieder ein klaffender Riß zwischen ihr und den andern Religionen sich aufthäte, herauspräpariert und so der Dogmatik überantwortet. Die Gottesidee ist dann dem Religionsbegriffe ebenbürtig, sobald sie mit der nötigen Strenge der Gedankenfolge aus demselben abgeleitet wird. Der allgemeine, subjektive, empirische Religionsbegriff kann keinen konkreten, spezifischen, allen andern seiner Gattung entgegengesetzten Gottesbegriff aus sich entlassen. Daß aber der christliche Gottesbegriff in einem schlechthinigen Gegensatze gegen die heidnischen und sonstigen außerhalb des Offenbarungskreises erwachsenen Begriffe sich befindet, werden wir hier nicht auszuführen brauchen. Einzelne Züge, bei welchen zwischen dem Christentum und den nicht geoffenbarten Religionen eine Ähnlichkeit sich entdecken läßt, reichen nicht aus, um den Gott des Evangeliums als eine bloße Spezies der gesamten Götterwelt aufzuführen. Die mannigfachen begrifflichen Untiefen und Trübungen, welche Schleiermacher zu seinem oben erwähnten Urteile über den Religionsbegriff bewogen haben, treten auch bei dieser Untersuchung sofort zu Tage.

Für uns ist der Ausdruck um so gewisser unbrauchbar und ganz ausgeschlossen, weil die geoffenbarte Gottesgemeinschaft durch

ihre Einordnung in das Fachwerk der Religionsunterschiede im voraus eine gänzlich falsche Stellung erhält. Denn bei allen sonst hieher gerechneten psychologischen Erscheinungen dieses Namens ist es unbestreitbar und wird auch nie bestritten, daß sie ein Produkt des menschlichen Geistes sind, der seine tiefsten Bedürfnisse und Eindrücke mittelst der Bezugnahme auf irgendwelches und ein irgendwie beschaffenes transcendentes Sein befriedigen will. Die alt- und neutestamentliche Weise, sich auf Gott zu beziehen, ist aber in keinem Sinne ein Erzeugnis des menschlichen Geistes, sondern etwas von außen und oben her an den Menschen Gebrachtes, ihm Gegebenes, Eingepflanztes. Es ist in erster Linie nicht eine Geschichte des Menschen, die hier vor uns sich aufschließt, sondern eine Geschichte Gottes, eine Beschreibung der Beziehung, in welche er sich von Anfang an zu den Menschen gesetzt hat, nicht umgekehrt. Der Schilderung dieser Selbstbezeugung Gottes gegenüber der Menschheit muß dann eine Schilderung betreffend das Verhalten des Menschen gegen Gott zur Seite gehen. Dieses Verhalten ist aber nicht vom ersten Augenblick an ein bloßer psychologischer Vorgang, heiße es Fühlen oder Erkennen oder wie immer. Es ist vielmehr ein Werden, ein Naturprozeß höherer oder vielmehr höchster Gattung, aus welchem erst die bestimmte Art von Gemüts- und Geistesbewegungen sich hervorringt, die man unter dem Namen des Religiösen zu befassen pflegt. Das Christentum ist, wie sein Ursprung aus der wunderbaren Erzeugung eines einzigartigen Menschenlebens, genauer gesagt, eines unvergleichlichen Menschenleibes beweist, überhaupt gar keine bloß irdische Weise zu fühlen, zu denken, zu handeln, sondern eine gottmenschliche Lebensform, deren Eintreten in die Welt vollkommen dem Ereignisse der Schöpfung gleichläuft. Der Hergang, durch welchen der Urheber des Christentums ins Dasein gekommen ist, kann nicht anders als maßgebend sein für alle diejenigen, welche in dieses gottmenschliche Lebenselement aufgenommen werden sollen. Die ganze leiblich-geistige Persönlichkeit Christi muß sich in den Teilhabern an seinem Gottesleben wiederfinden, neu und immer neu erzeugen. Es ist schlechtweg undenkbar, daß ein Erlöser des menschlichen Geschlechtes, der gottmenschlicher Natur ist, mit solchen Individuen in Wesensgemeinschaft sich befinde, deren Substanz ein ungeändert im

Zeugungszusammenhange des sündigen Fleisches festgehaltenes Leben wäre. Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch; was vom Geist geboren wird, das ist Geist (Joh. 3, 6). Und vom Fleisch geboren wird nicht etwa nur der Leib des natürlichen Menschen, sondern auch sein Geist, oder besser gesagt: der Mensch ist als Ganzes, als eine ungetrennte reale Einheit, die aus Leib und Geist besteht, vom Fleisch geboren, ist Fleisch von Natur nach dem ganzen Umfang und Inhalt seines Wesens (Gen. 6, 3). Von dem Fleische d. h. dem Leibe, den Gliedern sagt Paulus (Röm. 7, 14. 18), daß das Böse darin wohne. Würde also zunächst nur der Geist vom Geist geboren, so würde gerade dasjenige, was den Sitz der Sünde bildet, der Leib, das Fleisch, vom Fleische geboren bleiben, und der erlöste Mensch wäre zusammengesetzt aus einem Geist, der vom Geist geboren wäre, und aus einem Leib, der vom Fleische geboren bliebe, wie er es zuvor auch gewesen. Die Unnatur einer solchen Vorstellung liegt auf der Hand. Und sie würde nicht im mindesten gehoben durch die Beruhigung, daß durch die Geistgeburt des Geistes allmählich es auch zu einer Geistgeburt des Leibes komme. Denn der tödliche Zwiespalt in der Natur des erlösten Menschen wäre doch immer vorhanden, wenn auch abnehmend, und es bliebe der ungeheuerliche, widersinnige Gedanke stehen, daß der Gottmensch das Haupt wäre eines Leibes, dessen Glieder, die einzelnen Erlösten, zur einen Hälfte ihres Wesens von Gott geboren wären, zur andern nicht. — Das haben wir an seinem Orte bei der neutestamentlichen Lehre von der Wiedergeburt dargelegt und werden es später noch eingehender zu begründen haben. Hier können wir uns also damit begnügen, festzustellen, daß eine bloß psychische Ähnlichkeit mit Christo, — die Möglichkeit einer solchen vorausgesetzt — niemals zu einem Christenleben hinreichen würde, weil es eben nicht der ganze Christus wäre, dem man einverleibt wäre, und weil es einen bloß geistigen Erlöser für den Christen nicht giebt. Bei dem außerordentlichen Widerstande, auf welchen der biblische Vollbegriff von der Wiedergeburt auch auf Seiten der positiven Theologie so vielfach stößt, konnten wir nicht unterlassen, auch schon hier diese Centralidee des Christentums, durch welche es mit allen nicht geoffenbarten Religionen in den schneidendsten Gegensatz tritt, möglichst nachdrucksvoll zu betonen.

Wir haben den späteren Erörterungen vorgegriffen, um die Verkehrtheit derjenigen Welt- und Geschichtskonstruktion ans Licht zu ziehen, welche das Christentum auf eine Ebene mit den sonst so genannten Religionen zusammenordnen will. Es bleibt also dabei, daß die Bezeichnung „Religion" in betreff des Christentums als Ausdruck für sein Wesen geradezu abgelehnt werden muß. Damit wollen wir nicht allen Zusammenhang desselben mit dem religiösen Leben der Völkerwelt abgebrochen haben. Wenn die „Religionen" auch aus ganz anderen Wurzeln als das Christentum und seine Offenbarungsvorstufen herausgewachsen sind, wenn in ihnen allen nicht eine Spur zu entdecken ist, die auf eine wirkliche Geschichte der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, also ein thatsächliches Eintreten Gottes in die Welt und Wohnen in derselben führen würde: so kann doch auch das in den Religionen vorhandene Gottesbewußtsein, soweit es irgend die Züge der Wahrheit noch trägt, nicht ohne alle Mitwirkung des Geistes Gottes zu seiner Ausbildung und Erhaltung gedacht und es muß also eine Verwandtschaft des geoffenbarten Gotteslebens mit dem natürlichen Gottesgedanken zugegeben werden. Es ist ferner nicht zu übersehen und ist gar nicht ohne Belang, daß auf die geschichtliche Entwicklung des Offenbarungsglaubens nach der Seite seiner menschlichen Darstellung, also abgesehen von seinem inneren Gehalte, das Zusammentreffen der heidnischen Religionen mit dem geoffenbarten Gottesleben einen gewissen Einfluß auf das letztere ausgeübt hat, wie wir das früher in betreff der wissenschaftlichen Ausprägung der christlichen Gotteslehre bei ihrer Berührung mit der hellenischen Philosophie anerkannt haben. Wir werden daher einer abstrakten Scheidung zwischen dem Christentum oder allgemein: dem Offenbarungsglauben einer- und den Religionen der Heidenwelt — der Islam bleibt hier billig außer Betracht — andrerseits uns enthalten. Wir werden zugeben, daß das Christentum gewisse Seiten hat, nach welchen es mit den Religionen zusammengeschaut werden kann. Die Religionsphilosophie ist in ihrer Entwicklung als systematisches Denken darauf angewiesen, von diesen Ähnlichkeiten und Berührungspunkten Kenntnis zu nehmen und sie zu verwerten. Dieser Standpunkt ist ebenso berechtigt, wie der naturwissenschaftliche, der den Menschen zum Tierreiche zählt. Eine solche Betrachtungsweise kann selbst auf die biblische Schöpfungsgeschichte

sich berufen. Denn die gleichzeitige Erschaffung der obersten Tierklassen und des Menschen hat sicherlich ihren Grund auch darin, daß die beiderseitigen Lebenskreise sich teilweise berühren, ja sogar schneiden, daß die Tierwelt in ihrer vollendetsten Darstellung bis zu gewissen Analogien des Geistes erhoben ist, daß sie in manchen Eigenschaften die Menschennatur teils erreicht, teils sogar übertrifft, ersteres im Hinblick auf die Schönheit, letzteres in dem Besitz außerordentlicher Fähigkeiten der Sinne oder einer überwiegenden Stärke und Schnelligkeit oder der teilweisen Freiheit vom Gesetz der Schwere 2c. Mit dem oben aufgestellten Satze ist also dem Christentum nicht einmal der unbedingte Vorzug vor den Religionen in allen Dingen zugeschrieben. Für die eigentümliche Wertung einzelner heidnischer Gottesbegriffe wie z. B. der griechischen Mythologie, ist noch immer ein gewisser Raum gelassen. Nur haben alle diese Vergleichungen ihre unübersteigliche Schranke an der einen Thatsache, daß die Menschennatur nicht nur mit dem Geisteswesen ausgestattet, sondern auch allein unter den Geschöpfen der Erde zur Gemeinschaft Gottes befähigt ist. Wie denn auch all ihr Zurückstehen gegen die edelsten Tiere durch die Gesamteigenschaft ausgeglichen erscheint, daß der Mensch als Mikrokosmos das Größte und Beste, was die niedere Schöpfung aufzuweisen vermag, als in einem einzigartigen Bilde vereinigt. Ganz in der gleichen Weise könnte dann das Christentum der Mikrokosmos der Religionen genannt werden, der nicht nur die Reichtümer aller ähnlichen Lebenskreise in der Völkerwelt und Weltgeschichte wie disjecta membra gleichsam auffammelt und in einen lebendigen Leib vereinigt, sondern auch dem, was an den Religionen wirklich Gutes sich findet, erst den alles beherrschenden und lebendigmachenden Odem Gottes einhaucht. Das geht aber weit hinaus über die Idee einer bloßen vollkommensten Religion, gegenüber den minder vollkommenen. Von denjenigen Religionen, oder von denjenigen Bestandteilen der Religionen, welche dem Gottesbegriffe nicht allein, sondern auch schon jedem Begriffe von Sittlichkeit und Menschenwürde schnurstracks zuwiderlaufen, sehen wir dabei ganz ab. Unter diesem Gesichtswinkel könnte das Christentum mit den Religionen auch nicht in denjenigen Zusammenhang gebracht werden, in welchem der Mensch mit der übrigen Natur sich befindet. Denn die Tier- und

Pflanzenwelt besteht ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach in solchen Erscheinungen, welche je ihrer Idee angemessen, in ihrer Art vollkommen, ein unentbehrliches Glied des Schöpfungsorganismus sind, den sie jedes wieder nach einer andern Seite darstellen, damit so in der Menge einseitiger Lebensformen, in allen zusammengenommen, die ganze Fülle und Herrlichkeit des Schöpfungsgedankens angeschaut werde. Jene Religionsarten dagegen sind zu einem großen, von ihrem Wesen nicht abzutrennenden Teile nichts anderes als grobe Verkehrungen und Entstellungen dessen, was man sich im allgemeinen unter Religion denkt. Man konstruiert aber einen Lebensbegriff nicht in der Weise, daß man alle Mißgeburten, alle seltsamen, ungeheuerlichen und den einfachsten Erwartungen von Lebenswahrheit und Harmonie widerstrebenden Gestalten in den wissenschaftlichen Katalog mit herein registriert, sie mit den Offenbarungsformen der Sittlichkeit, Wahrheit, Schönheit zusammenzählt und daraus sodann den Gesamtnamen als Facit entnimmt. Sondern man sucht die Idee in der Erscheinung ihrer Wahrheitsmomente auf und darauf gründet man sein logisches Urteil. So verzichten wir auf eine eingehendere Darlegung des absoluten Unterschiedes, der zwischen den Religionsstiftern, den Heroen der Religion, wie man spricht, stattfinden soll. Der erstere Name paßt nicht einmal für Mose. Denn er hat die Religion Israels nicht gestiftet, sondern empfangen, teils mittelbar, als patriarchalische Überlieferung, teils unmittelbar, als Offenbarung. Er ist kein Religionsstifter, sondern der Vermittler einer Religionsstiftung, wenn das, was das Alte Testament enthält, nicht auch schon zu hoch stände, um mit dem Namen einer Religion angezeichnet zu werden. Auf Christum aber paßt die Benennung am wenigsten. Denn Christus hat nicht eine Art der Gotteslehre und Gottesverehrung in die Welt eingeführt, sondern er hat die Welt von ihrem gesamten geistig-leiblichen Dasein, so wie es jetzt beschaffen war, erlöst und eine Neuschöpfung zuwege gebracht. Die ganze Menschennatur ist durch ihn von Grund aus verändert, nicht etwa nur umgebildet oder umgewandelt, d. h. in eine neue Form gegossen, sondern mit neuen Lebens*elementen* ausgestattet worden — Leben nicht in dem unbestimmten, allgemeinen Sinne genommen, in welchem es nur eine Besserung der verdorbenen Säfte, und einen Aufschwung der vorhandenen, matt und schlaff

gewordenen Kräfte und Gefühle bedeutet, sondern in dem Vollsinne einer leiblich und geistig durch einen verborgenen Prozeß umgeschaffenen Existenz, einen Hergang, der nur von Christo ausgehen konnte, während die sogenannten Religionsstifter einer solchen Umwandlung ihrer Natur selbst bedurften, also sie nicht in andern hervorbringen konnten. Kann sich doch auch kein unbefangener Kenner der Völkerreligionen verbergen, daß eben diese Religionen weit entfernt, die Erziehung der Menschheit zu ihrer anerschaffenen Bestimmung zu sichern und zu fördern, im Gegenteil, neben kostbarem Gut, das sie aus dem großen Ruin der Welt gerettet haben, doch alles in allem ihre Unbrauchbarkeit zur Einführung einer Erlösungsmacht in dieselbe im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr bewiesen, vielmehr aber die bereits begonnene Heilung der Menschheit aufgehalten und die Gefilde des genesenden Lebens in Wüsten verwandelt und mit Ruinen bedeckt haben.

C. Stellung des Religionsbegriffs in der Litteratur und allgemeinen Weltanschauung.

Wie haltlos der Begriff Religion an und für sich schon ist, das geht unter anderem und in sehr auffälliger Weise aus der Stellung hervor, welche die Religion in ihrem Verhältnisse zu andern Gebieten des Seelenlebens in der Wissenschaft wie in der praktischen Wirklichkeit angewiesen erhält. Der Art nach mit dem Wissen, der Sittlichkeit, der Kunst wesensverwandt, wird sie in der Regel allen diesen Formen des Geistes vorangesetzt und übergeordnet. Oftmals scheint es aber auch nur so. In Wirklichkeit wird sie ihnen häufig nur gleichgestellt, schließlich dann nachgesetzt und am Ende sogar in ihrer Existenzberechtigung bezweifelt und geleugnet. Und zwar geschieht das am öftesten so, daß die Religion in die Moral aufgelöst wird, unter dem Vorgeben, daß sie damit erst ihren wesentlichen Gehalt und ihre ganze Würde erlange, während ihre Auflösung in ein System bloßer Vorurteile oder unmündigen Weltverstandes, also schließlich in bloßen Schein und erfolgreich durchgeführten Betrug doch verhältnismäßig seltener vorkommt. — Bei solchen Naturen, die auf höheres Wissen und systematisches Denken angelegt sind, deren

ideales Leben sich aber doch in rein menschlichen Gedanken und Werken abspielt, tritt an die Stelle der Moralität das schulmäßig ausgebildete Denken, die Weltweisheit in ihrer absoluten Gestalt. Die Religion wird als ein großes Ganzes von Vernunftthätigkeiten und Erzeugnissen gefaßt und in die Wissenschaft, vorzugsweise in das Wissen vom Wissen, die Philosophie, verwandelt. Die Idee in ihrer absoluten Vollkommenheit, die Durchdringung alles Seins mit dem reinen Selbstbewußtsein, mit welchem Gott nicht nur erst in seinem wahren Wesen erkannt wird, sondern vielmehr im Menschen sich selbst erkennt — das, sagt man, ist die Religion in ihrer idealen Reinheit und Wesenhaftigkeit, das Einssein des denkenden Ich als des Endlichen mit dem Unendlichen. Diese Geisteshöhe gilt dann als das eigentliche Produkt und der innerste Kern der Erlösung. Was sonst noch zur Religion, zum Glauben gehört, wie etwa die Idee der Menschwerdung Gottes, der Neugeburt, der Weltvollendung ꝛc., geht alles in dieser Fülle des Gedankens, der sich selbst frei setzenden Idee auf und unter. Oder aber ist es das Reich der Kunst, dem die Religion einverleibt und dienstbar gemacht wird. Die Freude an der vollendeten sinnlichen Erscheinung als der in die Wirklichkeit herausgetretenen Idee des Schönen, seien es nun die Gebilde der menschlichen Hand, oder sei es die höchste Verfeinerung des Sinnengenusses in den ätherischen Werken der reinen Tonkunst, oder seien es die Meisterwerke des Dichter- und Rednergenius, mit welchen des Menschen Geist und Gemüt auch über die Linie der erhabensten Sinnlichkeit sich noch emporheben kann: das sind die Tempel des kultivierten Menschenlebens, für deren Ausstattung die religiösen Werte eingeschmolzen und in neue, ihnen von Hause aus fremde Formen gegossen werden.

Die Religion hat auf dem Markte der weltlichen Kultur keine gewisse Stätte. Sie geht von einer Hand in die andere, wechselt ihre Besitzer, ihren Gebrauch, ihren Namen. Niemand unter den Juwelieren des modernen geistigen Verkehrs weiß genau, was sie wert ist, woran man ihre Echtheit oder Unechtheit unterscheiden kann; der Preis, der für sie bezahlt wird, ist unglaublich verschieden und sinkt mitunter bis zum Nullpunkt herab. Schiller bekennt sich zu keiner von allen Religionen, die man ihm nennt — und zwar, wie er sagt: eben aus Religion. Wie viele Gesinnungs-

genossen in diesem Dichterworte den klassischen Ausdruck ihrer Anschauungsweise finden, ist bekannt. Religion ist nach demselben alles, was ein einzelner Mensch in höheren Fragen denkt oder auch nicht denkt. Den andern Dichterfürsten, Goethe, hat Ad. Harnack in seinen 16 Vorlesungen „das Wesen des Christentums" als Sonnenanbeter (S. 122) charakterisiert. — Keine andere Frucht des höheren Bewußtseins muß sich eine solch unsichere Tarifierung und Verwendung gefallen lassen. Fällt es keinem Gebildeten ein, der Dichtkunst, der Musik, der Malerei und Bildhauerei, den philosophischen oder andern gelehrten Studien oder dem Naturgenusse, je ihre eigentümliche Bedeutung abzusprechen oder anzuzweifeln, oder gar die Grenzen zwischen zweien dieser Gebiete zu verwischen und eins im andern verschwinden zu lassen: so findet man das bei der Religion ganz unbedenklich. Jeder, der für seine Ideale einen höheren als den gewöhnlichen Ausdruck sucht, kleidet sie in die Sprache der Religion. Ja das Leichtfertigste und Nichtigste darf sich mit den erhabensten und heiligsten Namen schmücken, um zu imponieren und die Sinne desto mehr zu bethören. In einer solchen nebelhaften und unkeuschen Gedankenwelt müßte sich die Offenbarung Gottes unterbringen lassen, wenn das Christentum im sonstigen Sinne eine Religion genannt werden sollte. Daß es dennoch so oft geschieht, ist ein Beweis davon, wie wenig das wahre Wesen des Christentums in der gebildeten Gesellschaft unsrer Tage verstanden wird.

D. Das Christentum und die Religion.[1])

Das Christentum ist keine Religion, sondern es ist das durch die Offenbarung Gottes in Christo geschaffene und der

[1]) Genau genommen sollten wir auch den Ausdruck: Christentum in der wissenschaftlichen Sprache ablehnen. Denn mit der Endsilbe „tum" bezeichnen wir eine bestimmte Art des Verhaltens auf seiten des Menschen zu einem höheren Gegenstande seines Denkens und Handelns, durch das er sich von andern unterscheidet. Man redet von Judentum, Heidentum, Bürger- Junker-, Freimaurertum ꝛc., lauter rein anthropologische Begriffe, mit denen das christliche Gottesleben nicht in eine sprachliche Reihe gehört. „Christentum" ist ein abstractum und kann nicht mehr bedeuten als: das Verhalten zu Christus. Der Christ hat es nicht mit einem Abstraktum, sondern nur mit einer konkreten Person, mit Christus zu thun. — Für den täglichen Gebrauch wird sich das Wort nicht mehr entbehren lassen. Aber einer theologischen Begriffsentwicklung sollte es nicht zu Grunde gelegt werden.

Menschheit durch den Glauben geschenkte neue wirkliche Leben der Welt, das Gottesleben. Der Mensch kann nicht von sich aus kraft ursprünglicher Anlage und eigenen Triebes sich in Beziehung zu Gott setzen; Gott muß sich zuerst in Beziehung zu ihm setzen, muß nicht allein die Anlage schaffen, sondern auch die Anregung zu ihrem Gebrauch folgen lassen, den Trieb, das Verlangen nach ihm wecken, unterhalten und leiten. Der endliche Geist sucht Gott nicht, ehe er von Gott gesucht wird. Das ist die in der ganzen Menschengeschichte offen daliegende Thatsache. Die Autonomie der Vernunft als einer Kraft, welche das Ideale im höchsten Sinne, das Überweltliche, als seinen eigenen Besitz aufweisen will, ist eine Selbsttäuschung des denkenden Subjektes. Dasjenige Wesen, durch welches jene Autonomie gesetzt wird, kann ja nicht das autonome Denken selber sein, sondern es muß etwas sein, dem die Vernunft es verdankt, daß sie gesetzt ist, und daß ihr das Prädikat der Selbstherrlichkeit in gewissem Umfange zukommt. Es muß außer und über ihr gefunden werden, und etwas sein, das durch sich selber besteht. Das führt darauf, daß die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott an eine Thatsache sich anlehnt und daß ihr ein bestimmtes Geschehen schon vorausgeht. Die Thatsache ist die, daß Gott ist.

E. Ursprung der Gotteserkenntnis.

Wie kommt nun der Mensch zu Gott? Jedes Individuum, das in diese Welt hereingeboren wird, trifft schon eine größere oder kleinere Gemeinschaft von seinesgleichen an, in welchen das Gottesbewußtsein irgend eine Gestalt gewonnen hat. Wir empfangen also die Idee Gottes auf jeden Fall von solchen, die vor uns gewesen sind. Diesem geistigen Naturzusammenhange kann sich niemand entziehen. Er ist ihm unterworfen, ehe er zum Selbstbewußtsein oder vollends zum freien Denken heranreift.

Er kann auch nicht damit anfangen, nach der Gottesidee zu verlangen. Er hat sie schon, ehe er von sich selbst etwas weiß. Er käme aber auch auf keine Idee Gottes, wenn er von Anfang an sich selbst überlassen bliebe. Was in solchem Fall aus dem Menschenkinde wird, sagt die Erfahrung; er sinkt zur Tierheit herab und bleibt in ihr zeitlebens. Kein geschaffenes Wesen sucht allein vermöge innewohnenden Triebes seine Entwicklung. Kein

Geist wacht jemals auf und geht aus sich heraus, es sei denn, daß ein anderer, ihm mindestens ebenbürtiger Geist seinen Druck oder Anreiz auf ihn ausübe. Von einem durch Selbstbeobachtung entstandenen Rückschluß aus dem, was im Innern des Menschen vorging, auf einen jenseitigen Ursprung dieser Vorgänge könnte ja ohnehin keine Rede sein. Der heutigen Naturkunde ist es gelungen, mittelst Auflösung des Sonnenstrahls in seine Teile ein wunderbares Farbenbild zu erzeugen, dessen Gegenbild man in der Glut der irdischen Metalle wiederfand. Damit war die glanzvolle Entdeckung in die Welt eingeführt, daß die Gestirne des Himmels und die Erde aus denselben Elementen zusammengesetzt sind. Wenn die Realitäten der Ewigkeit sozusagen in den gleichen Weltraum hereingehörten, wie der Geist und die Seele des Menschen, so könnte man den Gedanken an sich herantreten lassen, ob die große Entdeckung eines Bunsen und Kirchhoff im Gebiete der Naturwissenschaft auch auf die innere Welt übertragen werden dürfe. Man könnte sich darauf berufen, daß der Geist in uns und der Geist über uns in ihrem Spektrum ebenso ähnlich sein müßten, als Weltkörper und Weltkörper, als der Planet auf der einen und die Sonne mit ihrem Sternenkreis auf der andern Seite. Und daß hiemit eine große Wahrheit ausgesprochen wäre, müßten wir im allgemeinen voraus zugestehen. Es liegt aber zwischen dem Obersatz und Untersatze dieses Schlusses vorerst ein großes Vakuum. Denn niemand kann behaupten, daß das Wesen des menschlichen Geistes in derselben Weise eine klargelegte Thatsache sei wie jenes naturwissenschaftliche Faktum, das die Spektralanalyse uns vorführt. Geist ist, wie ein bekannter Vertreter der liberalen Glaubensrichtung gesagt hat, ein für die Philosophie ebenso unentratsamer als undefinierbarer Begriff.[1]) Das ist ein vollständig wahrer Satz. Nicht nur der Unterschied zwischen Geist und Seele ist ein schwankender; selbst die Scheidung zwischen Geist und Leib ist, wie wir später genauer darzuthun haben, nicht mit voller Reinlichkeit durchzuführen. Wenn nun schon das Spektrum desjenigen Geistes, der unser eigenes Sein mit konstituiert, von Nebel umgeben ist, und die Farben ineinander-

[1]) Holtzmann und Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen. 2. Aufl. 1888. S. v. Geist.

fließen, wie kann von da aus ein irgendwie befriedigender Schluß auf das Wesen des Geistes über uns gezogen werden? Dazu kommt, daß Gott und der Mensch nicht wie jene Weltkörper in einem geraden Verhältnisse zu einander stehen. Die verbindende Linie, welche in der Zusammengehörigkeit von Urbild und Abbild gegeben wäre, ist unterbrochen durch die thatsächliche Verkehrung des Abbildes in sein Gegenteil. Aus dem von Gott abgekehrten Geisteswesen läßt sich kein Schluß ziehen auf das Wesen Gottes. Wenn und soweit er gezogen wird, wird das Bild selbst ein verkehrtes werden. Die Gewinnung eines wahrheitsgemäßen Abbildes wird nur da möglich sein, wo diese natürliche Verkehrtheit aufgehoben ist, nämlich im Bereich der Erlösung. Dann läuft das ganze Verfahren aber auf eine petitio principii hinaus. Denn in diesem Bereiche ist der Gegenstand der Forschung schon gegeben und der Schluß vom erlösten, wiedergeborenen Geiste auf den Geist, durch welchen er wiedergeboren wurde, ist kein apriorisches Urteil mehr, sondern ein Urteil a posteriori.

Unsere vorige Auseinandersetzung hat uns dargethan, daß die Frage: wie kommt der Mensch zum Gottesbewußtsein? zunächst eine geschichtliche ist und nur so gefaßt werden kann: Wie sind die ersten Menschen zu demselben gekommen? Mit dem Betreten des geschichtlichen Weges stoßen wir jedoch auf neue große Hindernisse. Die moderne Theologie kennt in diesen Regionen der Weltgeschichte nur Mythen, sagenhafte Überlieferungen. Und sie verbindet mit dieser Prädizierung der biblischen Menschheitsgeschichte im voraus die Behauptung der Unglaubwürdigkeit auch der heiligen Schrift, obwohl mit dem Namen der Überlieferung und der Sage diese Eigenschaft nicht notwendig verbunden werden muß. Denn Sage ist ja alles, was ohne schriftliche Aufzeichnung oder wenigstens anerkannt echte Denkmäler durch die Reihe der Geschlechter hindurch als ein Geschehenes, als wirkliches Ereignis zur Kenntnis nachfolgender Generationen kommt, was also möglicherweise auch seine vollkommene thatsächliche Richtigkeit haben kann. Der Geschichts-, Sprach-, Naturforscher muß also erst seinen Maßstab zurechtmachen für das, was möglich, was wahrscheinlich oder an sich klar und gewiß ist, und wiederum was den bekannten Gesetzen des Seins und Werdens zuwiderläuft oder in sich selbst die Merkmale der Nichtigkeit trägt. Diesen Maßstab

muß er an die berichteten Thatsachen anlegen, um Wahres und Falsches auseinanderzulesen und aus dem, was das Zeichen der Wahrheit empfangen hat, ein geschichtliches Ganzes zu konstruieren. Da nun in solchen Zweifelsfällen, wo das Unsichtbare, Jenseitige, und das Sichtbare, Diesseitige ineinander verflochten ist, die Aufgabe der Ausscheidung eine doppelt schwierige wird, sofern das zweifellose Nichtwissen im ersteren zu dem Zweifel im andern Gebiete hinzutritt, so verwickelt sich die Denkoperation in einem Grade, welcher das ganze Geschäft als hoffnungslos erscheinen lassen muß. Das Endurteil kann daher nur zu ungunsten der überlieferten Erzählungen und Darstellungen ausfallen. Ein Bericht wie der biblische über den Anfang des höheren Geisteslebens bei der Menschheit kann unter so bewandten Umständen nicht anders denn im voraus unglaubwürdig heißen, weil er jede Möglichkeit, auf wissenschaftlichem Wege zu einem gewissen Ende zu kommen, ausschließt.

Die Kritik unsrer Tage spricht also der Erzählung der Genesis von dem Verkehre Gottes mit Adam und Eva jede geschichtliche Realität ab. Was hat sie dazu für einen Grund? Wir haben zuzugeben, daß die Schilderung des Sechstagewerkes nicht ohne weiteres als naturhistorischer Bericht aufgefaßt werden kann. Sie will es nicht, denn sie zeichnet in ihren unermeßlich großen Zügen eine Reihe von Begebenheiten, von welchen ein menschlicher Geist sich weder im ganzen noch im einzelnen eine Vorstellung machen kann, weil nirgends eine Erfahrung zu Gebote steht, an welche jene Vorstellung sich anknüpfen ließe. Kein vernünftiger Erzähler trägt aber das, was er zu sagen weiß, einer Zuhörerschaft vor, die gar keinen entsprechenden Stützpunkt für ihr Vorstellungsvermögen dazu mitbringt, die nie etwas Ähnliches erlebt hat, die also keinen sinnlich wahrnehmbaren oder durch die Einbildungskraft herzustellenden Vorgang kennt, der ihr helfen würde, die ungeheuren Massen des Stoffes in ihrer Zusammensetzung anzuschauen, die Dimensionen ihrer Ausdehnung und die Zeiträume ihrer Bewegungen erst zu teilen und aus den so gewonnenen Einzelbildern und besonderen Maßen wieder das Weltall als ein Ganzes zusammenzusetzen. Das sind Begebenheiten, für welche der Verstand keine Kategorien, die Phantasie keine Farben, die Sprache keine Wörter und Wendungen hat, um sie

der Erkenntnis näher zu bringen. Nichts deutet darauf, daß es die Bestimmung dieser Teile des ersten Kapitels in der Genesis ist, eine Reihe vorstellbarer Begebenheiten dem Leser vorzuführen. Was uns die Schöpfungsgeschichte in dem fraglichen Abschnitte giebt, das sind die Titel und Überschriften der großen Bücher, in welchen die Werke Gottes verfaßt sind und die dereinst allerdings werden aufgeschlagen werden. Der Inhalt selbst bleibt uns abgesehen von diesen Andeutungen verborgen.

Ganz anders steht es nun aber mit dem Bericht über die Erschaffung des Menschen, und die Anknüpfung einer Gemeinschaft Gottes mit ihm. Hier sind nun wirklich Dinge erzählt, die von den Menschen erlebt, die gesehen, gehört, gefühlt und erschlossen werden konnten. Die Idee Gottes als eines liebenden Vaters, Versorgers und Erziehers der von ihm nach seinem Bilde ins Dasein gerufenen Menschenkinder fordert unbedingt ein Nahen Gottes zu diesem seinem Ebenbilde, durch welches die Entwicklung eben dieses Bildes in den Menschen möglich gemacht und ins Werk gesetzt wurde. Die ewige Liebe muß sich dem Geliebten zu schauen, zu hören, mit den Händen zu betasten geben. Sie mußte nicht allein den Geist, der im ersten Augenblicke der Darstellung des Menschen als eines lebensfähigen Gebildes von Gott dem Leibe eingehaucht worden war, durch stetiges Einwirken auf denselben zur lebendigen Entwicklung bringen, sie mußte auch dem leiblichen Leben diejenige Sorge in unmittelbarer Berührung angedeihen lassen, unter welcher er des Geistes ebenbürtiges Organ sein konnte. Und sie mußte das thun in einer Weise, daß der reifende Geist ein klares Bewußtsein davon bekam, in welchen Händen er sich befinde und welche Stellung er gegenüber dem Urheber seines Daseins, seiner Seligkeit und seiner Herrlichkeit einnehme. Die ganze erste Periode des Lebens im Paradiese konnte also nur die eines vollkommenen Wohnens Gottes auf Erden oder wenigstens einer solch allseitigen sichtbaren Gemeinschaft zwischen ihm und dem ersten Menschenpaare sein, daß wir das vollkommenste Urbild der Erziehung eines Kindes im Vaterhause bis zur Reife und Selbständigkeit darin erblicken dürfen. Die Schrift geht freilich bei diesen Dingen nicht sehr ins einzelne. Aber sie giebt wenigstens Andeutungen genug an die Hand, wenn sie zeigt, wie die Sorge für das tägliche

leibliche Bedürfnis neben der Anweisung zur Arbeit, neben der Einführung in die Kenntnis der ersten Heimat samt der umgebenden Lebewelt, neben der Weckung und Ausbildung der Sprache, den Verkehr des Vaters mit seinen Kindern ausfüllt und wie über dem allem die Erziehung zum Glauben und zum Gehorsam des Glaubens als die höchste Weihe das ganze Verhältnis trägt und hebt. Das sind alles keine bloßen gemütlich naiven Phantasien, es sind die Federstriche zu einem überaus erhabenen und schönen Gemälde, das durch und durch nach dem Leben gezeichnet und dem einfältig keuschen Schriftsinn überlassen ist, um es im Geiste edelster Menschlichkeit mit Licht und Schatten zu versehen und mit den leuchtenden Farben des Geistes Gottes zu schmücken. Diejenigen, welchen dieser ganze Standpunkt der Bibelbetrachtung auf jeden Fall zu gering dünkt und welche es vollends unter der Würde fortgeschrittener Bildung finden, in der angegebenen Weise dem Bibelworte noch weiter in die Tiefe sowohl als in die Länge und die Breite nachzugehen, mögen, sofern sie überhaupt den Glauben an einen persönlichen Gott noch festhalten, nun doch auch ihrerseits den Versuch machen, den Fragen nach der Entwicklung des ersten Menschen eine andere Lösung zu verschaffen. Wollen sie das nicht, so wird nichts übrig bleiben, als mit Kaftan in seiner Dogmatik den Anfang des menschlichen Geschlechtes überhaupt aus dem Gesichtskreise theologischer Erörterung zu entfernen und sich durch ein non liquet mit dieser hochbedeutsamen Frage abzufinden, also gleich über den Anfang der Geschichte des Reiches Gottes den dunkeln Schleier des Nichtwissens auszubreiten. Diese Ausflucht, wenn sie auch dem subjektiven Wahrheitssinn alle Ehre machen mag und einem redlichen wissenschaftlichen Verfahren ganz wohl ansteht, wird freilich wenig nützen. Denn es giebt keine berechtigtere Frage in aller und jeder Wissenschaft, als die nach den Anfängen, wie man schon von Aristoteles zur Genüge lernen kann, und ein theologisches Gebäude, dessen Fundamente in ein Fragezeichen gelegt sind, wird dem Erbauer im Verlauf der Zeit so wenig Ruhe lassen als denen, welche bei ihm darin wohnen sollen. Die Naturwissenschaft und die Geschichtsforschung besitzen aber in der That auch keinerlei Mittel, um auf solche Entfernungen hin wie die zwischen der Jetztzeit und dem Anfang des Erdenlebens irgend eine zuverlässige

Angabe zu machen oder auch verneinende Entscheidungen zu geben. Mit geistreichen Kombinationen, kühnen Schlüssen, verwegenen Behauptungen kann man die Entstehung einer Mehrzahl autochthoner Völker mit einigem Scheine der Wahrheit umgeben. Zu kategorischem Auftreten ist kein Raum, zumal, wenn mit so unabsehbaren Perioden der Kosmogonie gerechnet wird, wie das in unsern Tagen üblich geworden ist. Es wird also nichts übrig bleiben, als den biblischen Bericht stehen zu lassen wie er steht und an der Aufhellung seiner etwaigen Dunkelheiten mit der Geduld zu arbeiten, welche sich bewußt ist, daß dergleichen Aufgaben nicht bloß für eine Generation oder etliche, sondern für deren viele groß genug sind. — Zu dem gänzlichen Mangel an klaren wissenschaftlichen Daten kommt aber der noch größere an außerbiblischen Quellen für eine wahrheitsgemäße Gotteserkenntnis, wie wir das oben schon ausgeführt haben. Die Kritik operiert mit ihrem Gottesbegriffe gegen die buchstäbliche Wahrheit der heiligen Geschichte noch weit nachdrücklicher und zuversichtlicher als mit den angeblich wissenschaftlichen Resultaten der Natur- und Altertumsforschung ꝛc. Eine Vorstellung von Gott, bei welcher die Menschenähnlichkeit seines Wesens wie seines Thuns sich geltend macht, wie kaum an einer andern Stelle der Bibel, wird als für den gebildeten Menschen, den Erben der hohen modernen Kultur, ganz unannehmbar zurückgewiesen und eine Reinigung des Gottesbegriffes von solchen Zuthaten unmündiger Denkart kategorisch verlangt. Wir berufen uns wiederholt darauf, daß die Philosophie in ihren edelsten und gehaltvollsten Produkten einen Gottesbegriff, der zur Darstellung christlicher Wahrheit genügen würde, nicht zuwegegebracht hat. Der Gottesbegriff, mit welchem die Kritik gegen die schriftgläubige Theologie vorgeht, ist — das betonen wir auch an dieser Stelle — kein durch selbständiges freies Denken erzeugter, sondern er ist eine Komposition aus heidnischer Weltweisheit und aus ererbten und unbewußt oder bewußt beigezogenen biblischen Aufschlüssen, zwei Bestandteile, von denen jeder den andern alteriert und das Seine dazu beiträgt, daß die aus beiden gemischte Gesamtanschauung um so gewisser zur Erzielung einer reinen und lebendigen Gottesidee unbrauchbar wird. Man kann aus solchen Ingredienzien kein Heilmittel für eine Gotteslehre bereiten, die einer Läuterung, d. h. der Sonderung

ungeeigneter Teile von den echten bedürfen soll. Auch von dieser Seite her muß der Angriff auf die Erzählung der Genesis als verfehlt bezeichnet werden.

Dagegen aber ist nicht zu übersehen, auf welche Irrwege nicht nur wissenschaftlicher, sondern auch — im höheren Sinne verstanden — sittlicher Art die entgegengesetzte Spekulation über den Beginn des religiösen Lebens in der Menschheit gerät. Wir lassen uns nicht auf die der Darwinschen Entwicklungshypothese entnommenen geschichtsphilosophischen Konstruktionen ein, nach welchen die ersten Regungen eines Gottesbewußtseins lediglich dem Naturleben einer tierähnlichen Menschheit angehörten und nur allmählich im stufenartigen Fortschritt der Menschheit zur reinen, soll heißen: philosophischen Gottesidee sich erhoben. Das geläutertere Urteil einer durch naturwissenschaftliche Willkür nicht mehr beherrschten Behandlung der Religionsgeschichte hat dem Phantom einer solchen aufsteigenden Linie von Religionsbildungen ein Ende gemacht und gezeigt, daß die Religionen sich gar nicht in eine solche Kette von Lebenszusammenhang einordnen lassen. Wir können aber auch keine Spuren davon entdecken, daß der Mensch von Hause aus die ersten Regungen des Gottesbewußtseins in sich getragen, allmählich unter den mannigfachen Einflüssen der Lebensmächte, von denen er sich umgeben sah, zum Ausdruck gebracht und schließlich zu einem Ganzen von Gottesverehrung herausgestaltet habe. Unter Voraussetzung des christlichen Gottesbegriffes könnten wir uns davon kein andres Bild machen, als daß durch eine Leitung des Geistes Gottes, deren der Mensch sich nicht bewußt war, dieses knospenartige Sichaufschließen des angeborenen Gottesgefühles vor sich gegangen wäre. Eine solche Theorie vom religiösen Lebensprozeß auf den ersten Wegen der Menschheit könnte man nicht ohne weiteres unchristlich nennen. Wohl aber läuft sie sofort auf Unmöglichkeiten hinaus. Die Folge einer so beschaffenen Entwicklungsidee wäre ja immer noch, daß das Gottesbewußtsein je näher dem Lebensanfang des ersten Menschenpaares desto dürftiger gedacht werden müßte. Hätte man sich nun die ersten Menschen als Wesen vorzustellen, welche in Dingen des Sinnenlebens schon selbständig auftreten konnten, so ist es eine unnatürliche Annahme, daß sie gerade in dem, was die Höhe ihrer gottebenbildlichen Natur ausmachte, in der Er-

kenntnis ihres Schöpfers und Erhalters, am weitesten zurückgeblieben, am spätesten zu der der Natur angemessenen Reife gediehen wären. Müßte man sie aber als mehr oder weniger in allen Dingen gleichmäßig unmündige Geschöpfe betrachten, so wäre das Los der ersten unsres Geschlechtes jedenfalls unter allen das niedrigste gewesen. Wir schweigen davon, daß das Gottesbedürfnis nicht im Gottesbewußtsein, beziehungsweise im Erkennen höherer Wahrheiten aufgeht, sondern einen viel größeren Umfang hat, wie wir nachher darzulegen Veranlassung haben werden. Stellt sich aber die unterste Stufe des Gotteslebens nach der erwähnten Anschauung schon vom Menschen aus gesehen keineswegs als ein Zustand von Glück und Seligkeit, sondern vielmehr als ein solcher von höchster Dürftigkeit nach leiblicher und seelischer Seite dar, so nimmt sich das ganze Bild noch weit schlimmer aus, wenn man es von der Idee Gottes aus anschaut. In der That, was müßte man sich für eine Vorstellung machen von einem Schöpfer solcher Wesen, die sein Ebenbild sein sollen, wenn er seine hilfsbedürftigen und mit dem tiefsten Verlangen nach ihm selbst geschaffenen Kinder gerade in der ersten Zeit ihres neuen Daseins in der Welt allein, ohne jede ihrem Wesen angemessene Gemeinschaft mit ihm auf die Erde gesetzt und dann von dem ersten Augenblick an sich selbst überlassen hätte! Wir begreifen die Abneigung so mancher an abstraktes Denken gewöhnten Gelehrten gegen das, was man Anthropomorphismus nennt. Aber wenn es eine Verirrung des Geistes ist, Gott in heidnischer Weise menschenähnlich zu denken — unmenschlich ihn zu denken, wäre doch noch eine größere Verirrung. Und so müßte man die erwähnte Behandlung der erstgeschaffenen Menschen ganz gewiß benennen. — Die ganze Art, den Urzustand nach dieser Seite hin zu besprechen, macht auf uns den Eindruck, daß man es mehr oder weniger geflissentlich vermeidet, sich von seinem Gegenstande eine lebendige, eine konkrete Anschauung zu bilden. Man geht den Fragen, die sich hier erheben, aus dem Wege, weil man nicht durch die wörtliche Annahme der biblischen Erzählung in den Verdacht geraten will, unter einem so zur Mannheit fortgeschrittenen Geschlechte wie das unsrige als ein Kind dazustehen und doch andrerseits von der richtigen Ahnung geleitet wird, daß man bei gründlichem und liebevollem Eingehen auf den Schrifttext

nicht viel Auswege entdecken werde, um dem Wortverstande zu entgehen. So aber wie die ganze Vorstellung im oben gesetzten Falle sich gestalten würde, müßten wir in der That sagen, daß sie an Roheit den heidnischen Religionen niederster Ordnung wenig nachgeben würde.

3. Die Offenbarung.

A. Richtigstellung des Begriffs.

Wir beharren also bei der Überzeugung von der alleinigen Wahrheit des Schöpfungsberichtes und von der *sichtbaren Selbstoffenbarung Gottes als dem einzigmöglichen Ursprung des Gottesbewußtseins und Gotteslebens.* *Offenbarung* ist nicht ohne weiteres Mitteilung höherer Wahrheiten an die Menschen; es ist vor allem *ein persönlicher Begriff.* So tritt sie uns am deutlichsten bei Christo entgegen. Er offenbart *sich* seinen Jüngern Mark. 16, 12 ff.; Joh. 21, 1. 14; 1. Petri 1, 20; Kol. 3, 4 und sonst. Aber auch Gott selbst offenbart vor allem sich selbst. Er offenbart seine Person als die des Bundesgottes Jehovah 2. Mos. 6, 3 als den allmächtigen Gott Jes. 53, 1. Er ist geoffenbart im Fleisch, den Engeln erschienen, in die Herrlichkeit aufgenommen, und darin liegt das kündlich große Geheimnis 1. Tim. 3, 16. *Offenbarung ist das Hervortreten Gottes aus dem Geheimnisse seiner ewigen Verborgenheit in die Welt der sichtbaren Erscheinung.* Sie kann geschehen durch Selbstdarstellung seiner Person in menschlicher Gestalt. Sie kann auch geschehen durch solche Kundgebungen seiner Gegenwart in hörbaren Worten oder in sichtbaren Werken, welche von dem mit Gott bekannten Geiste unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden, weil sie ganz mit dem Wesen Gottes übereinstimmen und auch eine andre Herkunft derselben nicht denkbar ist. Die erstere Art der Offenbarung muß den Anfang machen von aller Offenbarung, sonst schwebt alles, was diesen Namen etwa noch führen soll, in der Luft. *Die persönliche, sichtbare Gegenwart Gottes im Paradiese ist dieser Anfang.* Mit der Unsichtbarkeit, mit dem rein Geistigen kann ein Kind sein inneres Leben nicht beginnen. Das Höhere, Überlegene, Verehrungswürdige, Vertrauen

und Anhänglichkeit Weckende tritt ihm in den Eltern entgegen. An ihnen rankt sich allmählich das schlummernde Gottesbewußtsein empor, schärft sich das Gewissen zur Furcht vor dem unsichtbar Nahen und Allmächtigen, erwacht der kindlich-fromme Glaube, die Liebe zu dem, der im Himmel ist und es zum Himmel zieht. Das kann bei den ersten Kindern Gottes nicht anders gewesen sein. — Der Verkehr darf auch nicht als ein bloß vorübergehender gedacht werden. Die Gewöhnung ist, so weit die menschliche Natur reicht, eine Grundbedingung für das richtige Wachstum im Guten. Und die Dienstleistungen der Liebe, welche der Vater nach der Schilderung der Schrift seinen Erstgeschaffenen zu teil werden ließ, sind der Natur der Sache nach kein Werk des Augenblicks. Der stete Umgang mit Gott, der das zeitweilige Aufsichselbstangewiesen sein nicht aus-, sondern recht verstanden einschließt, ist der Brunnquell der Liebesgemeinschaft zwischen ihm und den Menschen. Aus dem Anblick und Einflusse des Urbildes schöpft das Wesen, das als ein Abbild demselben gleich ist und sein soll, die Triebe sowohl als die Kraft, ihm in der That gleich zu werden, wie es der Anlage und ersten Bildung nach ihm gleich war. Die sparsamen, anspruchslosen Striche, mit welchen der erste Verkehr Gottes und der Menschen geschildert ist, sind von einer Tiefe, Erhabenheit und reizvollen Anmut, wie sie herrlicher nicht gedacht werden kann.

Das ist die eine Seite der Sache. Die andere, oben schon angedeutete, darf aber nicht übergangen werden, obwohl sie in der Regel ganz außer Betracht bleibt — wir meinen die Erweisung der Hoheit, der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, wie sie sich den ersten Kindern Gottes auch von dem ersten Augenblick ihres Umgangs mit Gott aufs tiefste einprägen mußte. Ein Kind erhält von dem väterlichen Erzieher nicht bloß milde, sanfte, erheiternde Eindrücke, es hat auch, ohne daß das Böse irgend um den Weg sein müßte, eine Ahnung von einem durchdringenden Ernst, von einer sittlichen Gewalt, unter deren Herrschaft es steht und von der es auch in seinen fröhlichsten Stimmungen gleichsam eingeschlossen und verwahrt ist. Nicht von einer heimlichen Furcht, die sich über die Kindesseele legt, ist die Rede. Das Verhältnis ist ein solches, daß jede Trübung der Freude ausgeschlossen ist, durchaus unbefangen, harmlos. Aber der Hintergrund der sittlichen

Macht ist da und fehlt niemals, wo der Verkehr die richtige gottgefällige Art hat, und wenn das Böse sich in der unmündigen Seele regt, so regt sich auch sofort die Angst des Gewissens, das den beginnenden Widerspruch gegen die strafende Gewalt des gerechten und heiligen Willens empfindet. Dieser Zug darf in dem Bilde der ersten persönlichen Offenbarung Gottes an die Menschen nicht fehlen. Obgleich er nur die Folie abgiebt, auf deren Grunde die ganze Lichterscheinung Gottes sich desto herrlicher ausnimmt, so ist er doch dasjenige Moment, welches die Nachwirkung der Paradieseserlebnisse im späteren Lebensgange der ersten Hausgemeinschaft und in allen ihren Nachkommen am treffendsten und vollständigsten erklärt. Schon die erste Anweisung zum Gehorsam gegen das göttliche Gebot muß man sich mit dem Eindruck zusammendenken, daß Gott zu fürchten sei. Der Gerichtsernst, der in dem Worte Gottes verborgen war, muß der Größe des Gebieters wie der unermeßlichen Bedeutung des Augenblickes das Gleichgewicht gehalten haben. Der Akt, in welchem der Fall Adams offenbar gemacht wurde, das Hervorbrechen der Heiligkeit Gottes in ihrem verzehrenden Glanze, die untrügliche Klarlegung der Schuld in ihrer verschiedenen Gestalt, die unerbittliche Schärfe des Urteils, die rückhaltlose Ausführung der angedrohten Strafe ohne Aufschub und ohne Abzug und die endgültige, unwiderrufliche Aufhebung des bisherigen nahen Verkehres zwischen Gott und den Menschen mit ihren ungeheuren Folgen für alle Zeiten —: das alles gehört zur vollständigen und wahrheitsgemäßen Erfassung dieser Anfänge im Gottesleben der Welt. Ohne sie ist die ganze nachherige Geschichte unverständlich, ein Buch mit mehr als sieben Siegeln verschlossen. Nicht was die ersten Menschen lernten, — was sie erlebten, was sie in sich aufnahmen und von nun an an Leib, Seele und Geist überall und unaufhörlich spürten, diese erschütternden Eindrücke, die sie mit sich nahmen, die ihnen unverlöschlich blieben, und die sie mit Kindern, Kindeskindern und allen folgenden Geschlechtern immer neu durchlebten — das war es, was neben der Menge und Größe täglich sich erneuernder Gnaden- und Liebeserfahrungen von seiten Gottes der Hauptinhalt der Überlieferungen von der sogenannten vorgeschichtlichen bis zur eigentlich historischen Zeit ausgemacht hat. Das waren die Anfänge der Offenbarung Gottes an die Menschheit.

Also nicht von einem bloßen Unterrichte, wie es so oft vorgestellt und als der ganze Sinn der gläubigen Schriftauffassung vorausgesetzt wird, sondern von der persönlichen, thatsächlichen Gemeinschaft, von einem eigentlichen Zusammenleben Gottes mit den Bewohnern des Paradieses ist hier die Rede. Durch eine solche nur konnte der Grund zu einer bleibenden und alles durchdringenden Verbindung zwischen Gott und den Menschen für alle Zukunft gelegt werden. Sie wurde auch mit ihrem Scheiden aus dem Paradiese nicht schlechtweg abgebrochen. Nichts in der Geschichte deutet darauf hin, daß der unmittelbare Verkehr Gottes mit den Gefallenen von jenem Augenblicke an gänzlich aufgehört habe. Im Gegenteil. In der Schilderung der nachfolgenden Geschlechter macht sich ein Verhältnis zwischen Gott und einzelnen Persönlichkeiten bemerkbar, das nicht anders als auf einen so oder so gearteten sichtbaren Umgang bezogen werden kann. Durch öftere teilweise Wiederholungen dessen, was anfangs der Charakter des ganzen Menschenlebens gewesen war, ist das Gedächtnis der ursprünglichen sichtbaren Gottesgemeinschaft in der ganzen Aufeinanderfolge der Geschlechter frisch und wirksam erhalten worden, bis in der Geschichte Abrahams ein neuer Höhepunkt dieser Erscheinung Gottes unter den Menschen hervortrat und nunmehr die bleibende, ewige Verbindung der Gottheit mit der Menschheit, wie sie in Christo erschienen ist, ganz direkt eingeleitet wurde. Bei Henoch war diese Gemeinschaft die Ursache seiner frühen Vollendung zum ewigen Sein bei Gott. Bei Noah wird sie der Grund seiner Errettung aus dem Weltuntergang und des Beginns einer Zeugungslinie, aus welcher die Heilsgeschichte im engeren Sinne sich entwickelt. Bei Abraham erreicht sie in dem Prädikate der Freundschaft Gottes den Gipfel der alttestamentlichen individuellen Gottesgemeinschaft, die Gemeinschaft nach der Seite der Liebe. Wäre das Leben der Menschheit nicht bei allen Hebungen und Senkungen doch stets in diesem Zuge geblieben, so hätte es zu einer leiblichen Grundlegung für die Menschwerdung bei Abraham nicht kommen können. Der Gottesgedanke allein hätte sich in dieser Stärke durch die Jahrtausende hindurch nicht erhalten.

B. Die persönliche Offenbarung Gottes — Anfang der Weltgeschichte.

Also die persönliche, sichtbare Gegenwart Gottes auf Erden und sein vertrauter Umgang mit den Menschen — das ist der Anfang der Weltgeschichte. Aus dieser größten aller reichsgeschichtlichen Thatsachen ist auch die gesamte Kulturentwicklung der Menschheit abzuleiten. Bezeugt ist sie als geschichtliche Wahrheit außer dem biblischen Berichte auch durch die Überlieferung der Jahrtausende, deren erstes noch beinahe bis zu seinem Schlusse die Erinnerung an das Selbsterlebte in sich faßt und die, soweit sie der sogenannten prähistorischen Periode angehört, durch das Ineinandergreifen der Geschlechter in einem Grade gesichert ist, wie keine spätere Periode es mehr darzubieten hatte. Wie vielfach nun immer und wie bedeutend die Schwierigkeiten sein mögen, welche einer rechnerisch genauen Annahme dieser Sagen aus dem fernsten Altertume begegnen: darüber kann kein Zweifel obwalten, daß diese Geschlechtsregister keine bloßen Erfindungen, keine Spiele frommer Einbildungskraft sind, in welchen das jüngere Zeitalter sich erging, sondern daß sie an bestimmten Persönlichkeiten und Begebenheiten fortlaufen, welche sich in das Gedächtnis der Nachkommen aufs tiefste eingegraben hatten und sich aus dem Gesichtskreise der Geschlechter nicht mehr verlieren konnten. Der Kanon, daß die alten Heldengeschichten, ja selbst die heidnischen Mythologien, großenteils nur die wundersame Schale sind, welche einen wirklichen geschichtlichen Kern umschließen, ist ja auch in unsrer hyperkritischen Zeit schon so manchmal zu Ehren gekommen — man denke nur an die Aufhellung der Nebel, welche sich um den Trojanerkrieg her gelagert hatten. Wie sollte er nicht vor allem dem biblischen Sagenkreise zu gute kommen, in welchem die Gottesgeschichte für die Welt aufbewahrt wurde? Die mündliche Überlieferung des grauen Altertums ist im allgemeinen zuverlässiger als die der späteren Jahrhunderte. Das ist eine bekannte Wahrnehmung. Sie erklärt sich aus dem Umstande, daß die Einfachheit und Stetigkeit der Verhältnisse je näher dem Ursprung der Menschheit desto größer war, daher auch das Bedürfnis und der Anlaß die vergangenen Thatsachen in veränderter Gestalt zu erzählen um so seltener. Daß

mit der Erfindung der Schriftsprache die Bürgschaften für streng-geschichtliche Fortpflanzung der überlieferten Begebenheiten nicht ohne weiteres zunehmen, ist bekannt. Es ist in neuester Zeit von den gewiegtesten Altertumskennern immer mehr hervorgehoben worden, wie unzuverlässig so manchmal die steinernen Blätter der ägyptischen und assyrischen Chroniken sind, wenn sie die Thaten der Könige erzählen. Die Zeugnisse mehren sich stetig, welche den Wahrheitsgehalt der biblischen Urkunden gegenüber von denen der heidnischen Völker anerkennen, so sehr, daß man nachgerade Urteile zu hören bekommt, wie das des englischen Paläologen Sacy, der unverhohlen ausspricht, daß eher die genannten Denkmäler nach der Bibel korrigiert werden müßten, als umgekehrt. Dabei begeht man kritischerseits einen großen Fehler, wenn man außer acht läßt, wie es gerade das specifische Interesse an dem Offenbarwerden der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit war, was die Erzähler leitete und in den rechten Schranken hielt, ein Moment, das bei den heidnischen Götter- und Heldensagen ganz und gar fehlt. Nächstdem ist es der schon gerügte schiefe Gesichtspunkt des einseitigen Intellektualismus, der der richtigen Wertung der biblischen Überlieferung immer im Wege steht. Das Verlangen, einen Vorrat von interessanten und unterhaltenden Stoffen für den Geist des Volkes bereit zu haben, das bei unserem jetzigen Geschlechte und seiner Schulgelehrsamkeit eine so allbeherrschende Rolle spielt, hat damals die Geister nicht bewegt. Geschichten und Kenntnisse, wie sie jetzt von Hand zu Hand und Mund zu Mund gehen, werden eben auch mehr oder weniger nur vom Gedächtnisse der einzelnen und von ihrem Wohlgefallen an diesem und jenem Wissensstoffe getragen und sind ebendarum all den verderblichen Einflüssen von seiten der individuellen Neigungen oder Abneigungen ausgesetzt. Aber in jenen grauen Vorzeiten haben die Menschen nicht vom Lernen und Studieren, sondern von der Gemeinschaft, in der sie alle mit Gott standen, gelebt. Die Alten haben in den Nachkommen fortgelebt, die spätere Periode hat sich in die vorangegangene immer wieder eingelebt, und so wurde denn alles, was von Anfang an gewesen war, auch von einer Zeit zur andern neu durchlebt. Von der Macht aber, mit welcher sich die Eindrücke aus der segnenden und heiligenden, auch strafenden und vernichtenden Gegenwart Gottes unter den

Menschen damals in die Seelen und Geister senkten, kann sich unser Zeitalter gar keinen hinreichenden Begriff machen. Dazu ist sein Gottesleben und Gottesbegriff viel zu einseitig, schwächlich und haltlos geworden.

Und nun vereinige man alle diese von uns namhaft gemachten Züge der Urgeschichte in einem Überblick: Wie ganz anders steht die Geschichte der Menschheit vor uns, wenn der persönliche und persönlich gegenwärtige Gott an der Spitze der Weltentwicklung steht, wenn man den Wellenschlag der ersten Gemeinschaft Gottes mit seinen Kindern auf Erden verfolgen kann, wie er von dem Anfang der Schöpfung durch die Jahrtausende seine Ringe ausbreitet bis an die Ufer der Jetztzeit, wenn wir den Donner der Macht und Majestät vernehmen können, der in den Geistern und Herzen, in den Gewissen der Welt durch die Geschlechter der Urzeit bis heute fortrollt und die Völker zwingt, die Spuren dessen aufzusuchen, der sich bei keinem von ihnen jemals unbezeugt gelassen hat, der aber selbst in ihren verworrenen Sagenkreisen ihnen noch ein unaustilgbares Zeugnis davon ablegt, daß es ein Ende der Welt giebt und ein letztes Gericht. Das giebt ein Gesamtbild der Weltentwicklung, wie es von keinem Historiker oder Geschichtsphilosophen entworfen werden kann. Überaus arm und in jeder Hinsicht unbefriedigend nimmt sich daneben jene Geschichtsanschauung aus, wie sie die neuere Kunst der Hypothesen sich ausgedacht hat. Mit dem geistigen Nullpunkt fängt sie an. Einen Gott, der die Welt gemacht hat und nun die Räder ihres Werdens und Vergehens durch den lebendigen Odem seines Geistes in Bewegung setzt, giebt es nicht, und wenn es je einen solchen giebt, so ist er nicht gegenwärtig; er ist ferne abwesend: niemand kann sagen wo? Wohin man blickt, nichts als Fragezeichen; wenn Antworten erfolgen, nirgends ein Ausweis, woher sie geschöpft werden. Die Hypothese sitzt am Eingang der Weltgeschichte auf dem königlichen Stuhl und beherrscht die forschenden Geister bis tief in den hellen Tag der offenkundigen Thatsachen hinein. Ein erstes Elternpaar und Stammhaus, an das die Kindeskinder mit den Gefühlen der Ehrfurcht und dem erhebenden Bewußtsein leiblicher und geistiger Zusammengehörigkeit zurückdenken dürften, giebt es nicht. Die

Ahnentafel des Menschengeschlechtes, das jetzt ohne Bedenken sich die Krone der Weltherrschaft aufsetzt, ist nirgends vorhanden; was nach umlaufenden Vermutungen der Art so genannt werden könnte, ist nicht nur eingestandenermaßen ganz unverläßlich, sondern bietet auch für den Fall, daß es der Wirklichkeit entspräche, so wenig menschen-, geschweige gotteswürdige Bilder, daß die Nationen wohlthun, ihre Voreltern zu verleugnen und ihre Stirnen bei deren Nennung vor Scham zu verhüllen, denn es sind Menschen gewesen, die den niedrigst stehenden Heiden unsrer Tage den geistigen Vorrang hätten lassen müssen. Welch ein Material für den Bau einer Weltgeschichte! Anfang und Ende ist hier das Chaos. Durch die biblische Urgeschichte aber kommt ein überaus großartiger einheitlicher Zusammenhang in das gesamte Leben der Welt. Es ist dieselbe Hand, die das Werk beginnt, die es fortführt und die es zum Ziele bringt. Der Schöpfer der Welt und ihr Erlöser ist eine und dieselbe Erscheinung, und die Kindheit des Menschengeschlechtes bildet die schönste Folie für die Kindheit ihres Heilandes, nach dessen Bild sie von Anfang an gemacht war.

Wir fassen das Bisherige zusammen, indem wir aussprechen: in andrer Ursprung der Religion als der aus dem allseitigen Fortwirken der persönlichen Gegenwart Gottes auf Erden bei den nachfolgenden Geschlechtern ist nicht denkbar. Das Gottesbewußtsein entspringt aus der Gottesoffenbarung im vollsten Sinne des Wortes, der Zerfall dieses Bewußtseins aus der Verderbnis der Erinnerung an dieselbe, aus der zunehmenden Abstumpfung des Gewissens, aus der steigenden Abneigung gegen Gott und sein Wort. Was den Heiden die wahre Erkenntnis Gottes noch möglich machte, nachdem jene Erinnerungen bereits ihren Wahrheitscharakter und ihre Lebenskraft ganz oder fast ganz eingebüßt hatten, das ist die Offenbarung Gottes in der Schöpfung, in der Lebensführung der Völker, im Gewissen der einzelnen Menschen. Die Theophanien der Heilsgeschichte sind eine zeitweise Wiederholung der ersten Gegenwart Gottes. Die Offenbarungen, deren die Propheten teilhaftig wurden, sind die Fortsetzung derselben im verborgenen Gespräche Gottes mit seinen auserlesenen Zeugen und ihrer Gespräche mit ihm. Die Menschwerdung ist

die Erneuerung der uranfänglichen persönlichen Gottesoffenbarung und die Anknüpfung einer Gemeinschaft mit der Menschheit für immer durch leibliche Vereinigung mit derselben.

C. Fortpflanzung der Offenbarung.

a) Die persönliche.

Mit dem allmählichen Zurücktreten der sichtbaren Gegenwart Gottes auf Erden, wie es die Sünde der Welt mit sich brachte, war die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen nicht nur bei dem auserlesenen Geschlechte, der frommen Descendenz Seths und Noahs, sondern auch bei der übrigen Nachkommenschaft keineswegs aufgehoben. In der Linie der gläubigen Väter setzte sich jene Gegenwart, wie bereits bemerkt, mittelst der Theophanien als eine persönliche fort. Daß diese Gotteserscheinungen der späteren, nachparadiesischen Zeit keine Erscheinungen der überweltlichen Gottheit überhaupt sein konnten, ist von Lange[1]) mit Recht erinnert worden. Der erscheinende Gott ist in der Schrift, wenigstens wenn es sich um sein Kommen auf Erden handelt, allezeit nur der Sohn, als der wesentliche Offenbarer des Vaters und der Gottheit überhaupt, und das ist er ja auch im Paradiese selbst. Aber durch diese letztere Auffassung kommt in das ganze Offenbarungswerk erst das vollkommene persönliche Gepräge und zugleich die Stetigkeit seiner Bewegung. Sind die sämtlichen Theophanien, ob nun bei denselben ausdrücklich der Name Gottes genannt wird, wie z. B. bei dem Besuch der drei Männer in Abrahams Gezelt zu Mamre, oder ob der Engel des Herrn an dessen Stelle tritt, — sind diese alle nur vorübergehende Menschwerdungen des Sohnes Gottes: so ist damit ausgesprochen, daß überhaupt alle Offenbarung Gottes in der Welt an dem Faden des persönlichen Eingehens Gottes in die Menschennatur verläuft, bis die Erlösung erreicht ist, mit welcher die Theophanie in die wirkliche, endgültige Menschwerdung übergeht. Es sind die Stationen des in der Vorbereitung begriffenen ewigen und vollkommenen Heiles, durch welche Gott von einer Stufe zur andern auf- oder vielmehr herabsteigt, bis die Zeit erfüllt war und er

[1]) Real-Encyklop. z. d. W.

seinen Sohn selber ins Fleisch konnte geboren werden lassen. Die Mitteilung höherer Erkenntnisse an die Völker, zunächst an das auserwählte Geschlecht, tritt in zweite Linie, hinter die persönliche Gottesgemeinschaft zurück. Sie ist nicht selbst der Quell der Erlösung, sondern nur das nächstgelegene Mittel, den unmittelbaren Verkehr, den Lebenszusammenhang der Menschheit mit Gott der letzteren nahezubringen und seinen eigentlichen Zweck verständlich zu machen; sie ist nicht das Band der Wesenseinheit mit Gott, das geknüpft werden soll, sondern der Finger Gottes, durch welches dieses Band um beide Teile geschlungen und fest angezogen wird. In den Theophanien selbst liegt die rettende Macht — wenn auch nur in vorbildlicher und anbahnender Weise. Das Wort, das bei den Theophanien gesprochen wird, hat dieselbe Stellung im Werke Gottes, wie das Wort, das Jesus lehrend, leidend und sterbend sprach. Denn der Todesschmerz Jesu und das Blutvergießen am Kreuze hat uns von Sünde und Tod frei gemacht, nicht das, was Jesus über sein Leiden und Sterben und während desselben redete, wenngleich beides voneinander unzertrennlich ist, Jesu Person und sein Wort.

Neben der persönlichen Gegenwart Gottes, genauer des Sohnes Gottes unter der Menschheit sind es die Werke, die Gott thut, um sich der Welt zu offenbaren. Darunter ist zu begreifen die That der Schöpfung an und für sich. Denn durch seine Erschaffung von Gott hat der erste Mensch von seinem Gott den ersten Begriff bekommen. Das war zunächst ja auch nicht eine Mitteilung von Lehren. Es war eine Erfahrung, welche der Mensch mit seiner eigenen jetzt ins Dasein getretenen Person machte. Er sah und fühlte sich selbst und zwar als ein Wesen, das nicht von sich selber da sei, sondern von einer höheren Macht gesetzt. So lernt der Mensch also Gott zu allernächst ohne Wort durch die Wirkung einer That kennen. Das ist der Anfang der Offenbarung Gottes an uns in seinen Werken. Nicht erst in den Eindrücken, welche diese Werke, die Schöpfungswelt des Himmels und der Erde, durch ihre Herrlichkeit, ihren Reichtum, ihre Kraft, Schönheit u. s. w., auf den denkenden Verstand machen, entsteht die Offenbarung Gottes an uns in der Natur. Sondern die Thatsache, daß wir in dieses Reich des unermeßlichen Lebens hineingestellt sind, ist eine solche Offenbarung an sich.

Sie umfaßt und durchdringt den ganzen Menschen mit einem Male, wirkt nicht bloß auf seinen Verstand und sein Gedächtnis, samt dem Gemüte, um ihn auf eine höhere Stufe des Erkennens zu heben, wie man sich sonst wohl die Wirkung der Offenbarung Gottes in der Natur auf uns denkt. Und daran knüpft sich dann der Fortschritt des denkenden Geistes zu einer Idealwelt, die er zuvor nicht gekannt. Vermittelt ist dieser Fortschritt durch die Worte, welche Gott seinen Werken beifügt, wie z. B. den Segen Gen. 1, 28; die Lehren und Anweisungen ebendas. 2, 15. 19. 22. Lauter Stellen, bei welchen der Gedanke gar nicht abzuwehren ist, daß in denselben auch eine Andeutung tieferer Aufschlüsse enthalten sein müsse, welche Gott den Menschen in Absicht auf die ganze Natur und das Weltall habe zu teil werden lassen. Wobei natürlich ja volle Freiheit bleibt, sich diese Aufschlüsse so elementar als möglich zu denken. Nur, daß dabei auch immer erwogen werden muß, welche ungeahnte Tiefen der Wahrheit in den einfachsten Worten niedergelegt sein konnten. (Vergl. T. I, S. 41 Anm. die Bemerkung von Lagarde). — Auf gleicher Höhe der unmittelbaren Offenbarung stehen dann diejenigen Worte, welche Gott bei den Theophanien, bei den gewaltigen Wundern der Erlösung Israels aus Ägypten, teilweise sogar zu dem ganzen Volke geredet hat. Das alles bildet das unermeßlich große Gebiet der direkten von Gott ausgehenden Mitteilung, die man unter der Offenbarung zusammenzufassen hat.

b) Durch den Geist.

aa) Seine Stellung in der Offenbarung.

Der ersten Offenbarung folgt die zweite: die unsichtbare Stellvertretung des auf Erden sichtbar gewesenen Gottes. Das ist das Kommen des Geistes Gottes zu den Menschen, beziehungsweise sein Bleiben, Wohnen und Arbeiten unter denselben. Daß er seit der Schöpfung daselbst ist, geht aus Gen. 6, 3 hervor. Wenn Gott seinen Geist nicht mehr unter der Menschheit walten lassen will, so hat derselbe bisher unter ihr gewaltet. So scheint die Stelle doch am richtigsten verstanden zu werden. Mit dem Worte יָדוֹן muß Erhaltung des leiblich-seelischen Daseins der Menschen zunächst gemeint sein, wie das die meisten Ausleger auch annehmen. Doch kann die der Lutherübersetzung zu Grunde liegende

Bedeutung strafen dabei nicht fehlen. Denn der in der Menschheit waltende Gottesgeist kann anders denn als ein die Sünde strafender nicht gedacht werden. Und wenn Gott der Herr bei einem ins Fleisch versinkenden Menschengeschlechte mit der Zurückziehung seines Geistes von der verderbten Erde zu drohen anhebt, zugleich aber noch eine Geduldsfrist von hundertundzwanzig Jahren ansetzt, so ist damit deutlich genug ausgesprochen, daß es Gott um die sittliche Errettung der von ihm geschaffenen Welt vernünftiger Kreaturen zu thun ist, also mit dem leiblicherhaltenden Wirken des Geistes Gottes auch das seelenerhaltende sich verbindet, das in Straf- und Gnadenerweisung zu gleicher Zeit sich kund thut. Der solchergestalt in der Menschheit waltende Geist ist Gottes Stellvertreter auf Erden überall, wo die sichtbare Gegenwart fehlt. Das Walten des Geistes ist das Walten Gottes. Der Unterschied ist da. Es liegt der Gedanke des nunmehrigen Ferneseins Gottes von der Menschheit als Ganzem unverkennbar darin. Die Drohung mit der Hinwegnahme auch des Geistes, ist eine Erweiterung der schon zwischen Gott und der Menschheit bestehenden Kluft, einer Trennung, die nicht als unheilbar angesehen werden darf und die bei einem Teil der Menschheit auch nicht besteht, die aber auf der abtrünnigen Seite in fortdauernder so qualitativer als quantitativer Zunahme begriffen ist.

bb) Die Mittel des Geistes.

α) Die Überlieferung.

Für den Verkehr Gottes mit den Menschen giebt es in dieser Zeit kein anderes Mittel als eben die Anwesenheit des Geistes. Durch ihn wird die ganze Schöpfung erhalten. Wenn Gott diesen seinen Odem wegnehmen würde, so würde alles in Staub zerfallen, vielmehr sich in nichts auflösen. Der Geist Gottes ist auch in den Menschen leiblicherweise auf keine andre Art wirksam, als in der vernunftlosen Kreatur. Bei der vernunftbegabten ist es aber schon in dieser Urzeit nichts andres als sein Wort, durch welches Gott mit Adams Nachkommen in Berührung bleibt. Und dieses Wort kann der Natur der Sache nach kein andres sein als das der Überlieferung. Die Reden Gottes, die gleich anfangs von den Menschen im Paradiese vernommen worden waren, samt allem, was im Laufe der Urzeit vor und nach dem

Fall hinzugekommen, gehen von Mund zu Mund und bilden den Grundstock der Gotteserkenntnis und der Geisteszucht für alle Folgezeiten. Eine Wertabstufung zwischen dem, was als verbürgte Gottesrede weitergetragen wurde und dem, was die Väter den Kindern und diese den Kindeskindern lehrend und ermahnend hinzufügten, muß sich von selbst dabei gebildet haben. Aber alles zusammen war die vom Geiste Gottes gewirkte und getragene, also im weiteren Sinne des Wortes auf Inspiration gegründete Wahrheitserkenntnis der Urzeit in Sachen des Glaubens. Wenn für eine solche Ausfüllung der nur in den allergrößten Umrissen vor uns liegenden Geschichtsbilder aus den Jahrtausenden vor Mose und Christus keine genaueren Anhaltspunkte in der Schrift gegeben sind, so folgt daraus keineswegs die Nichtberechtigung unsres Verfahrens. Dasselbe giebt sich zwar, wie es nicht anders sein kann, zum größten Teile nur als Vermutung und als Schluß ausgegebener Daten. Aber wenn diesen Schlüssen nicht ein logischer Mißgriff, den Vermutungen nicht eine willkürliche Beiziehung spielender Geschichtskonstruktion nachgewiesen werden kann, so sind sie nicht nur berechtigt, sondern sogar pflichtmäßig, und haben an volle Würdigung dieser ihrer Begründung eben denselben und noch einen größeren Anspruch als die Kombinationen, welche sich die kritische Wissenschaft in dem ausgedehntesten Maße zur Entleerung der Schrift von ihrem göttlichen Inhalte zu gestatten pflegt.

Die Überlieferung der späteren Geschlechter im Bereiche der göttlichen Selbstoffenbarung hat wesentlich denselben Typus, denselben Inhalt, dieselben Interessen, dieselben Bürgschaften für ihre Zuverlässigkeit in Sachen des spekulativen Wissens, d. h. der wirklichen Gotteserkenntnis, wie die früheren. Der Gott Moses und Samuels ist derselbe, wie der Abrahams, Noahs und Adams. Der Geist Gottes, der die Träger des Wortes erfüllt, ist durch alle Jahrhunderte derselbe, der unbedingt treue und zuverlässige Zeuge und Bürge der seligmachenden und heiligenden Wahrheit. Es ist kein andrer Geist Gottes in die Welt gekommen, als der im Anfang über den Wassern schwebte. Keine der früheren Offenbarungen Gottes ist zurückgenommen, aufgelöst, korrigiert oder sonst wesentlich verändert worden. Alles, was neu auftritt im ganzen Laufe des Alten Testamentes, ist bereits dagewesen,

nur nicht in der Fülle und Klarheit seiner Entwicklung, wie sie jetzt erscheint. Und das gilt insbesondre auch von derjenigen Gottesoffenbarung, wie wir sie in dem geschriebenen Worte Gottes vorliegen haben.

β) Das Wort der Schrift.

Die höchste Stufe der Offenbarung Gottes nach der Seite der mit dem geistigen Vermögen aufzunehmenden Mitteilungen im Gegensatze zu dem, was auch gesehen und mit Händen betastet werden konnte, ist die heilige Schrift. Sie ist zunächst die Festlegung des für das Gedächtnis und Nachdenken bestimmten Wahrheitsstoffes, durch besondere Veranstaltungen Gottes hervorgerufen und ausgeführt, um die vom Himmel herab geredeten Worte forttönen zu lassen durch alle Weltzeiten hindurch. Es ist der Phonograph des Reiches Gottes. Die Töne des ewigen Lebens schlummern darin. Aber sie können zu jeder beliebigen Stunde erweckt werden von demjenigen, der den Schlüssel dazu besitzt und Ohren hat, himmlische Stimmen zu hören. Die Schrift ist eine Urkunde der Offenbarungen Gottes, also ein göttlich autorisiertes Dokument, das unter der Aufsicht und Leitung des heiligen Geistes niedergeschrieben und mit dem Siegel Jesu Christi selbst versehen ist. Denn Christus hat zwar nicht von jedem einzelnen Worte in der Schrift, aber von dem großen Ganzen ihres ersten, grundlegenden Teiles den vollkommenen göttlichen Ursprung bezeugt und sein ganzes Werk als einen einheitlichen aus dieser Quelle geflossenen Strom des Lebens verkündigt. Und seine Jünger und bevollmächtigten Botschafter an die Welt haben dieses Zeugnis Christi in Kraft ihrer besonderen Geisterleuchtung als das Wort des Lebens wiederholt und authentisch ausgelegt. — Von denjenigen Bestandteilen der Schrift, welche der natürlichen menschlichen Erfahrung zugänglich sind, reden wir hier nicht. Daß die einzigartige Zuverlässigkeit, die Wahrheitsfülle und die lebenschaffende Kraft, welche in dem rein überweltlichen Inhalte der heiligen Schrift sich darbietet, auch auf diejenigen Bestandteile des Alten und Neuen Testamentes ihren hellen Schein wirft, welche dem natürlichen Erkennen zugänglich sind, ist eine innere Notwendigkeit. Auch die geschichtliche Quellenforschung eines Lukas z. B. hat die Vermutung vor allen andern ähnlichen

Forschungen voraus, daß sie lauter thatsächliche Wahrheit enthalte. Denn sie ist unter der besonderen Leitung des Geistes Gottes geschehen, ein Prädikat, das der späteren historischen Arbeit im Bereiche des Glaubens nur in vermindertem Grade oder auch gar nicht zukommt. Neben jener Vermutung findet die weltliche Wissenschaft noch Raum und Recht. Hier aber reden wir nur von demjenigen Inhalt der Schrift, der schlechthin über allem menschlichen Erkennen liegt. Wir halten uns an das allein, was kein Auge sehen und kein Ohr vernehmen und in keines Menschen Herz kommen kann. Von diesem Gesichtspunkte aus haben wir auch das Verfahren bei der Auslegung der Schrift festzustellen.

αα) Das Alte und Neue Testament.

Es ist unleugbare Thatsache, daß die heilige Schrift, so wie sie jetzt da ist, nicht schlechthin als unfehlbarer Kanon gebraucht werden kann. In betreff solcher Bestandteile, welche ihrer Natur nach auch ohne die Erleuchtung des heiligen Geistes erkannt werden können, muß das auf Empirie gegründete menschliche Forschen freien Raum haben. Der Zweifel ist hier in seinem Rechte und das Werturteil über die Schrift hat sich nach dem Erfunde geschichtlicher, geographischer, sprachlicher Forschungen zu richten. Das alles ist mit der reinlichen Scheidung zwischen dem Gebiete des überirdischen und des irdischen Wissens zur Genüge anerkannt. Diese Scheidung kann aber nur eine principielle sein. Sie kann nicht zu einer aller Untersuchung vorausgehenden Stoffauslese führen. Die wissenschaftlich entwickelte Gotteslehre muß durch Gegenden ihren Weg nehmen, in welchen die beiden Elemente des Schriftwortes noch wie in der Dämmerung beisammen liegen und nur in mühsamer Arbeit, vielleicht aber auch niemals völlig aufgehellt werden können. Überall ist der fließende Charakter geistiger Stoffe als einer der wichtigsten wissenschaftlichen Augpunkte festzuhalten. So gewiß aber Geist Geist bleibt und Leib Leib, wenn auch Übergänge von einem zum andern anerkannt werden müssen, so gewiß wird an der schlechthin gültigen Auktorität der Schrift in Dingen der Gotteserkenntnis dadurch nicht das Geringste abgebrochen, daß in einzelnen Fragen aus äußeren Gründen vielleicht ein ganzes Buch der Schrift dem

Bedenken unterliegt, ob es die Bestimmung haben konnte, göttliche Offenbarung in der Welt zu verbreiten. Denn dafür steht doch wiederum die Erfahrung aller Jahrhunderte der alt- und neutestamentlichen Gottesgeschichte ein, daß die Grundgedanken von Gott und der Erlösung von Anfang bis auf die Zeit, wo der Kanon zum Abschlusse kam, nicht die geringste Änderung hinsichtlich ihres Gehaltes an ewigem Licht und Heil erlitten haben, wenn auch, wie das im Begriffe einer lebendigen Gottesoffenbarung ja ganz von selbst gegeben ist, jede folgende Periode wieder neue Aufschlüsse über das bereits in Wirklichkeit Getretene bringen mußte. Einen Entwicklungsgang des biblischen Gottesbegriffes, der von einem Anfangsstadium kindlicher Vorstellungen zur schließlichen männlichen Reife, zu allmählicher Reinheit, Hoheit und Freiheit aufwärts geführt hätte, kann die evangelische Theologie nicht anerkennen. Der Gott, der den ersten Menschen schuf, ist der Vater, den Jesus geoffenbart hat und dem er einst die ganze Welt samt sich selber unterthan machen wird. Es ist an dem Gottesbegriffe der Urzeit bis zur Erscheinung des Gottessohnes nichts Wesentliches geändert, weder abgethan noch zugesetzt worden. Was in der Zeit der Schatten an der Gottesidee als das alles beherrschende Moment mit Grund hervorgehoben wird, die Heiligkeit Gottes im Unterschiede von dem Attribute der Gnade und Liebe, die in Christo erschienen ist, ein Gegensatz, den auch das Evangelium (Joh. 1, 19) zur Anerkennung bringt: das ist im Verlauf der neutestamentlichen Offenbarung nicht verschwunden oder auf einen geringeren Wertbetrag herabgesetzt, es ist nur in den Hintergrund getreten, um die ewige Folie der Erbarmung Gottes über die Sünderwelt zu bilden. Der Charakter der Heiligkeit ist für den Erlöser nicht bloß accidentell, sondern konstitutiv. Die sündlose Geburt und Menschheit Jesu ist das stetige Zeugnis von der fortdauernden Hoheit des sinaitischen Gesetzes. Des Heilandes Kreuzestod ist eingefaßt in den Rahmen des großen Zornes Gottes über das ungerechte Wesen der Menschheit und ist der Vollzug des Gerichtes über dasselbe. Der mosaische Kanon: ohne Blutvergießen geschieht keine Versöhnung, findet in dem Fluche, den Jesus für die Welt auf sein Haupt laden läßt, seine schreckenvolle Erfüllung, und die hohe Scheidewand, welche Jesus zwischen der Finsternis und dem Lichte unter

den Menschen aufrichtet, samt dem drohenden Gerichtsernste, welchen er für das Ende der Weltgeschichte in Aussicht stellt, giebt den sinaitischen Gewittern und den furchtbaren Aussprüchen Gottes über seinen Grimm gegen das Böse in seinem erwählten Volke nicht das Geringste nach, übertrifft es sogar noch um ein Großes. Andrerseits ist das Element der Gnade und Wahrheit, wie Johannes das Neue Testament im Gegensatz zum Alten faßt, im letzteren nichts weniger als untergeordnet. Das ganze Schöpfungswerk, die Erschaffung des Menschen insbesondere, die herzliche Gemeinschaft Gottes mit den ersten Eltern, sein Verhältnis zu den hervorragenden Persönlichkeiten der Urzeit, an das wir oben erinnert haben, vor allem aber die wahrhaft innige Freundschaft Gottes mit Abraham, und die vielen ähnlichen Züge, welche das Verhältnis Jehovahs zu seinem Volke alle Zeiten des Abfalls hindurch charakterisieren, insbesondere endlich der unerschöpfliche Reichtum von Verheißungen geistlichen und leiblichen Segens, der die Geschichte des untreuen Volkes bis zum Ende seiner Periode begleitet, — was ist das alles anders als Evangelium im vollsten Sinne des Wortes? und wie kann man es über sich bringen, das Alte Testament für eine bloße Staffel auszugeben, von welcher der Menschengeist auf seine wirkliche Höhe sich erst emporschwingen mußte? Es ist der tiefgreifende Mangel unsrer modern theologischen Geschichtsbetrachtung, daß man bei der Abwägung der einzelnen Perioden nach ihrer Bedeutung für das Ganze des Reiches Gottes immer nur von dem ausgeht, was in den betreffenden Zeitabschnitten der Mensch war und wußte und wollte, statt daß man vor allem die Geschichte Gottes in den Blättern der Weltgeschichte ebensowohl als der heiligen Geschichte aufsucht und zusammenschaut, — überall und immer der eine Grundfehler des anthropologischen Standpunktes anstatt des theologischen. Daß von solchen Gesichtspunkten aus nur ein niedriger und gänzlich lückenhafter Überblick über den Gang des Heiles in der Menschheit gewonnen wird, ist sehr begreiflich.

Wir müssen also mit Nachdruck darauf beharren, daß dem Alten Testamente seine Ebenbürtigkeit mit dem Neuen, für welche Christus und die Apostel mit ihrer ganzen Verkündigung eingestanden sind, gewahrt bleibe. Der Unterschied zwischen beiden ist, wie gesagt, der eines abwechselnden Hervortretens der Eigenschaften

Gottes in seinem Verkehre mit der Menschheit. Dieser Wechsel kann aber niemals in einer grundwesentlichen Trennung der einen Eigenschaft von der andern bestehen. Wo die Heiligkeit ist, da ist auch die Liebe, und wo die Liebe ist, da ist auch die Heiligkeit und sind alle andern Seiten des göttlichen Wesens mitgegenwärtig und mitthätig, wenn es auch immerhin dabei sein Bewenden hat: Gott ist die Liebe und somit das paulinische Wort (1. Kor. 13) auch hier zutrifft: die Liebe ist die größeste unter ihnen.

ββ) Der Übergang vom Alten zum Neuen Testament.

Dagegen wird es nun der Mühe wert sein, auf einen Standort für die Betrachtung der beiden Heilsperioden hinzuweisen, der, soviel uns bekannt, bisher in der Schriftforschung kaum jemals Beachtung gefunden hat. Es ist der Übergang aus dem Alten ins Neue Testament. Bei der Erörterung der Frage: wie sich der heilige Geist in der vorchristlichen Periode zu derjenigen der vollbrachten oder im Vollzug begriffenen Erlösung verhalte, sind wir veranlaßt gewesen, das „Nochnicht" des johanneischen Ausspruches (Kap. 7, 8) mit dem zu vergleichen, was die Schrift von dem Vorhandensein und der Wirksamkeit des Geistes bei den Vätern des ersten Bundes berichtet. Das Resultat unsrer Erwägungen war, daß die Unterscheidung nicht haltbar sei, welcher zufolge der Geist bei den Heiligen Gottes in der Periode Israels, den Patriarchen und den Urvätern nur gleichsam von außen und oben und nur sporadisch leitend, erregend, kräftigend u. s. w. sich verhalten, nicht aber wie seit der Ausgießung am Pfingsttage von den Gläubigen förmlich Besitz genommen und Wohnung in ihnen gemacht habe. Wir erinnerten nicht nur an Aussprüche des Herrn über seine Jünger, wonach sie schon von Anfang ihres Wandelns mit Christo durch den Glauben mit ihm verbunden gewesen seien und bei ihm ausgeharrt hätten, was doch nur durch einen stetigen Einfluß des heiligen Geistes geschehen konnte, und einen Zustand des Herzens andeutet, der von einer wirklichen Einwohnung kaum unterschieden werden kann. Wir machten auch darauf aufmerksam, daß wiederholt im Anfang der evangelischen Berichte von einzelnen Personen gesagt werde, sie seien voll gewesen des heiligen Geistes, daß ja Maria selbst

als von jener Einwohnung des Geistes ausgeschlossen gedacht werden müßte, was doch mit ihrer Bestimmung, selbst leiblicherweise das Leben des heiligen Geistes zu empfangen, gänzlich unvereinbar wäre. Und wir hielten schließlich dem gläubigen Nachdenken vor, darüber sich klar zu werden, ob ein Verhältnis zu Gott, wie das Abrahams vorgestellt werden könne ohne die Voraussetzung, daß dieser Heilige Gottes wirklich auch den heiligen Geist gehabt und nicht bloß ab und zu eine Anregung und neuen Kräftezufluß von ihm erfahren habe. Das alles begründet für uns den Satz: daß auch die Grenzen zwischen dem Alten und Neuen Testamente nicht mittelst Ziehung gerader Linien abgesteckt werden können, vielmehr auch hier wieder Übergänge und Zwischenstufen zugegeben werden müssen, von denen niemand genau sagen kann, wo sie anfangen und wo sie aufhören. Daß der Periode zwischen dem Ende des Exils und dem Auftreten des Täufers Johannes ihr besonderer Anteil an der Bewahrung des göttlichen Offenbarungswortes zugestanden, daß auch der jüdischen Theologie ihr Verdienst um die Förderung des Gotteslebens unverkümmert gelassen werden müsse, ist kein Zweifel. Der eigentliche Beginn der neutestamentlichen Epoche kann ja doch in nichts anderem gesucht werden, als in der Erscheinung Jesu Christi. Nur ist schon diese Bestimmung nicht so glatt und kurz abzumachen. Denn einerseits kann man ja von dem Beginn des Werkes Christi nicht eher reden, als von dem Augenblick an, wo er selbst in Thätigkeit trat, und das wäre sein Erscheinen am Jordan. Andrerseits wurzelt der christliche Begriff von der Erlösung nicht bloß in dem Werke Christi, sondern in seiner persönlichen Erscheinung als fleischgewordenem Gottessohn, d. h. in seiner Geburt. Eben diese Erscheinung ist aber in ihrer Wirklichkeit nicht erst von der Krippe zu Bethlehem an zu rechnen, sondern von dem Augenblicke seines Empfangenwerdens im Mutterleibe. Und dieser Akt setzt wiederum das Vorhandensein der zu dem Zwecke von Gott erlesenen Jungfrau voraus, deren geistliche sowohl als leibliche Genealogie schon ganz in das Alte Testament zurückleitet, wie auch sie selbst in diesen Anfangszeiten nicht als eine neu- sondern nur als eine alttestamentliche Persönlichkeit in den Rahmen der Heilsgeschichte eingefügt werden kann. Dasselbe trifft zu bei all den Persönlichkeiten, von welchen die Erscheinung des Menschen-

sohnes in ihren ersten Tagen umgeben ist. Die Kette der Heilsthatsachen läuft also rückwärts in das Leben von ganz Israel hinein, ohne daß irgendwo ein Glied aufgezeigt werden könnte, mit welchem dies neutestamentliche Heil seinen Anfang nähme. Daraus geht dann aber hervor, daß der Gang der Lebensoffenbarungen des heiligen Geistes nicht durch eine Kluft gekennzeichnet wird, welche zwischen den beiden Testamenten sich aufthäte, nicht einmal durch eine Brücke, die von einem Rande zum andern führte, sondern daß, wenn wir so sagen sollen, Sinai und Golgatha, Bethlehem dort und Bethlehem hier in einer ununterbrochenen Ebene liegen, oder einem Strome angehören, der in einer und derselben Wellenbewegung vom Anfang bis zum Ende dahinrollt und eben an diesem seinem Ende auch erst da anlangen kann, wo die Zeit überhaupt in die Ewigkeit einmünden wird. Es ist schließlich, auch abgesehen von dem runden, unzweideutigen Zeugnisse des Herrn über die durch Mose und die Propheten geschehene Offenbarung, keine Spur im Neuen Testamente aufzufinden, welche darauf hinführte, daß die Apostel sich einer größeren Auktorität in Sachen des Glaubens bewußt gewesen wären, als derjenigen, welche die alttestamentlichen Organe des heiligen Geistes in Anspruch nehmen durften. Alle ohne Ausnahme beweisen oder belegen ihre Aussprüche und Verkündigungen mit den Worten des Alten Bundes. Die Heiligen des ersten Testamentes sind ihre Vorbilder, ihre Auktoritäten. Etwas Größeres, was das persönliche Glaubensleben betrifft, als Abraham, kennt der gesamte Jüngerkreis der ersten Tage des evangelischen Heiles nicht, den Herrn selbst natürlich ausgenommen. Als Werkzeug der göttlichen Heilsoffenbarung an die ganze Welt steht ihnen Moses, wenn auch weit unter Christus, doch ebensoweit über allen andern Knechten Gottes im Kreise von Israel. Daß ihr Evangelium etwas Größeres sei als das alttestamentliche Wort, wissen sie gar wohl und sagen es frei. Aber sie wissen es auch nicht anders als so, daß Mose und die Propheten selbst dieses Größere durch die Geisterleuchtung gekannt und ihren eignen Dienst lediglich als eine Vorbereitung auf Christum angesehen haben. Darauf gründen die neutestamentlichen Boten und Schriftsteller selber ihre Zeugnisse. Wenn Mose und die Propheten das kommende Heil schon als eine Entwicklung des gegenwärtigen bezeichneten, so haben sie

principiell dieselbe Höhe eingenommen, wie die Apostel. Die Apokalypse aber stellt das Lied Mosis und das des Lammes ganz auf eine Stufe, und die erhabenen Symbole der Herrlichkeit des Alten Bundes, der Tempel und die Bundeslade erscheinen mit dem Anspruch auf unveränderte Ehrfurcht vor den ehemaligen Wegen Gottes in den Gesichten, durch welche die Vollendung des Reiches Gottes im Himmel dargestellt wird (Ap. 11, 19. 15, 5). Wo wäre unter so bewandten Umständen der Riß zu finden, welcher zwischen dem normativen Ansehen der beiden Testamente in Sachen der Gotteserkenntnis sich gebildet hätte? In Absicht auf die ewigen, zur Seligkeit der Menschen schlechthin notwendigen Wahrheiten ist die ganze Schrift inspiriert.

γγ) Die Auslegung.

Ist die Schrift in göttlichen Dingen absolut inspiriert und neben den mit ihr harmonierenden Traditionen die einzige Quelle höchster Erkenntnis: so ergeben sich die hermeneutischen Grundsätze, die der biblische Theologe zu befolgen hat, in einfacher Weise. Vor allen Dingen kann keine Rede davon sein, daß der Schriftforscher die Urkunden der Offenbarung als ein bloßes Hilfsmittel seiner Gotteserkenntnis anzusehen hätte, das ihm also nur zur Stärkung seiner Geisteskräfte dienen soll, um diejenigen überweltlichen Gegenstände klar und scharf zu erkennen, die er von selbst, mit dem eigenen Verstande und gestützt auf die vorhandenen anderweitigen Aufschlüsse über Gott und Welt, über Zeit und Ewigkeit und dgl. zu erreichen sich nicht getrauen dürfte. Als eine Urkunde Gottes ist sie die Fundgrube der göttlichen Wahrheit, nicht ein bloßer Schlüssel, um chiffrierte Aktenstücke zu enträtseln. Urkunden liest man nicht, um durch dieselben erst zur Aufsuchung der rechten Wahrheitsquellen angeleitet zu werden, sondern um aus ihnen selbst die gesuchten Data zu entnehmen. Darum heißt sie Urkunde, weil in ihr die erste, die elementare Kunde von dem, was man wissen will, enthalten ist. Die geschichtliche Thatsache, um deren Klarstellung ich mich bemühe, beispielsweise ein Friedensschluß, kann mir aus einer großen Anzahl sonstiger Quellen bekannt sein. Aber alle Zweifel, welche aus der Vergleichung verschiedenartiger Berichte, aus einzelnen monumentalen Funden ꝛc. noch sich erheben können, werden

niedergeschlagen, wenn das Friedensinstrument selber in Urschrift vor mir liegt. Den historischen Akt kann ich vielleicht gar nicht mehr untersuchen. Aber wenn ich den unterschriebenen und besiegelten Wortlaut in dem echten Dokumente vor mir sehe, so bedarf es dessen auch nicht mehr. Die Hauptpunkte der betreffenden Staatsaktion sind jedenfalls gesichert. „Suchet in der Schrift!" sagt der Herr, denn sie ist's, die von mir zeuget. Er sagt nicht: suchet mittelst der Schrift![1]) Es bleibt also dabei, das Wesen und die Werke Gottes vom ersten Tage seiner Offenbarung an, die Person und das Werk Jesu Christi, die ganze Erlösung, das Kommen und Walten des heiligen Geistes, Anfang und Ende der Welt, das gesamte Reich Gottes kann nirgends anders kennen gelernt werden, als in der Schrift selber. Die Spuren Gottes in der Natur, im Völkerleben, im Gewissen werden

---

[1]) Es ist ein starker Mißgriff, wie Schlatter a. a. O. thut, die Bibel als das Instrument zu charakterisieren, das unsre geschwächten oder blöden Augen schärft, indem es die Lichtstrahlen in der dem Sehfehler angemessenen Weise entweder sammelt oder zerstreut, damit wir die außerhalb befindlichen Gegenstände in ihrer wirklichen Gestalt erkennen mögen. Wenn Christus die Schrift nur als die Brille betrachtet hätte, durch welche man heller als von Natur in die Offenbarung Gottes hineinsieht, so hätte er nicht sagen können: suchet in der Schrift. Man sucht, wenn man kurz- oder weitsichtig ist, die Gegenstände, die außerhalb der Brille liegen. Das, was uns zum Leben dient, liegt aber nicht außer der Schrift, sondern in ihr. Unsre Augen bedürfen des Geöffnetwerdens, damit wir die Wunder im Gesetze Gottes selber sehen. Wenn man also die Schlatterſche Vergleichung benützen wollte, so könnte es nur in der Form geschehen, daß man sagte: Die heilige Schrift sei die Welt, in welche man hineinschauen will, und zugleich das Glas, durch welches diese Welt uns erschlossen wird. „In seinem Lichte sehen wir das Licht." — Noch weniger zutreffend wird das Bild, wenn man es so wendet, wie dann weiter fortgefahren wird: die Schrift sei die Hilfe für unser Auge, nicht der Ersatz desselben. Auf den Einfall wird ja doch niemand geraten, daß er eine Brille in Anwendung bringen will, ohne seine eigenen Augen dazu zu nehmen. Die ganze Vergleichung erhält ihren richtigen und wie uns scheint, beabsichtigten Sinn erst dann, wenn etwa die Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte ꝛc., als das Sehobjekt, der frei forschende Verstand als das Sehorgan, die heilige Schrift aber als das Hilfsmittel beschrieben wird, durch welches der menschliche Geist die natürliche Offenbarung Gottes erst richtig verstehen lernt. Auf rein überweltliche Dinge angewendet, würde das Bild schließlich in einen krassen Rationalismus auslaufen.

durch die Schrift heller gemacht. Aber dieses Offenbarungsgebiet ist uns nicht in dem Sinne zur Betrachtung angewiesen, daß wir aus demselben das eigentliche Wissen von Gott schöpfen. Dieses Wissen fließt allein aus Gottes Wort. Und Gottes Wort kommt nur durch den heiligen Geist. Der evangelische Theolog kann von keinem andern Begriffe ausgehen als dem, daß jedes in der Schrift enthaltene Wort der Gotteserkenntnis unter der ausdrücklichen Leitung des heiligen Geistes niedergeschrieben worden sei. Mit dieser Leitung ist die Zulassung von schriftstellerischen Mängeln, welche für die eigentliche Bestimmung der Schrift ohne Bedeutung sind, wohl vereinbar. Aber in betreff alles dessen, was die Ehre Gottes und die Seligkeit der Menschen angeht, muß jeder Irrtum im voraus für unmöglich erklärt und insbesondere der menschlichen Vernunft die Fähigkeit, hierüber ein Urteil abzugeben, schlechtweg abgesprochen werden. Denn diese Vernunft ist es ja eben, deren Befreiung von der durch die Sünde herbeigeführten Verdunkelung ihrer ursprünglichen Lichtskräfte nunmehr durch Gottes Wort bewerkstelligt werden soll. Daß diese Gebundenheit des menschlichen Geistes sich nur auf die jenseitige Welt, auf Gott und das ewige Leben erstreckt, ist auch schon durch das paulinische Wort 1. Kor. 2, 14 mittelbar bestätigt. Denn wenn Paulus hier bei dem natürlichen Menschen die Möglichkeit ausschließt, den Geist Gottes in sich aufzunehmen (οὐ δέχεται) so geht er damit offenbar über das Gebiet der natürlichen Erkenntnisobjekte hinweg. Er hätte andernfalls hier die unbedingte Unfähigkeit des psychischen Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit an und für sich behaupten müssen, während er ganz klar nur von der geistlichen spricht. Um so entschiedener hat sich daher die biblische Theologie an den Buchstaben des göttlichen Wortes zu halten. An den Buchstaben, sagen wir mit Bedacht. Denn der Buchstabe des Evangeliums ist nicht tot, und er tötet auch nicht, sondern er macht lebendig, wie denn auch selbst das in die Steine gebildete Gesetz nicht tot ist, sondern tötet und eben damit beweist, daß es Leben in sich trägt. Denn was tot ist, kann nicht töten; Lebendiges kann nur durch das sterben, was an sich lebendig ist, was Kräfte hat, was wirksam ist, und zwar in erhöhtem Grade wirksam, wie ein flüchtiger Blick auf die hieher gehörigen Naturvorgänge jedem einfachen

Verstande klar macht. Der Buchstabe des göttlichen Wortes ist die ausgeprägte Gestalt desselben, welche der Mensch zuerst in sich aufnehmen muß, um den Sinn Gottes zu verstehen. Mit den ersten Buchstaben, d. h. mit den elementaren Wahrheiten, welche die Seligkeit in sich tragen, beginnt Gott. Hernach geht der Weg zu den höheren Elementen des Lernens, der Vollkommenheit entgegen (Hebr. 5, 12. 6, 1). Der Buchstabe, vor welchem der Apostel Paulus als einer die Freiheit des Geistes vernichtenden Fessel warnt, ist nicht der Wortlaut des Evangeliums von Christo Jesu, sondern das alttestamentliche Ritualgesetz, vor allem das Gebot der Beschneidung, an welchem Alt-Israel mit dem ganzen Eigensinn des natürlichen Menschen, der in Erfüllung äußerlicher Vorschriften seine Gerechtigkeit sucht, hängen blieb, nicht aber die buchstäbliche Wahrheit der Liebesversicherungen Gottes gegen die verlorene Welt und der Thatsachen, auf welche sich diese Versicherungen gründen. Traut man doch auch einem Menschen nicht, wenn man weiß, daß man seine Versprechungen und Liebesbeteuerungen nicht buchstäblich für wahr halten darf. Wie sollte die göttliche Heilsverkündigung vor der lügengewohnten Welt bestehen können, wenn sie nicht Wort für Wort, Silbe für Silbe, Buchstabe für Buchstabe als untrüglich erfunden würde? Es ist unglaublich, mit welchem Maß von Leichtsinn und Gedankenlosigkeit in Sachen des Heils dieses Wort von dem tötenden Buchstaben — in der Regel aber verdreht und durch den irreführenden Namen eines toten Buchstabens ersetzt — seitens der sogenannten freisinnigen Religionsanschauung benützt worden ist, und noch immer benützt wird, um der Ungebundenheit des natürlichen Menschen in Sachen der Gotteslehre möglichst breite Bahn zu machen. Der Apostel muß es sich gefallen lassen, als der eigentliche Vorgänger der Vernunftreligion auf den Schild der unwissenden Menge erhoben zu werden und als der Anwalt einer Gattung von Christentum zu gelten, bei welcher das erste Gesetz ist, keinen andern Gott neben sich selbst zu haben. Die bibelgläubige Theologie hat in unsrer Zeit kaum eine dringendere Pflicht, als dieser Verketzerung des apostolischen Ausspruches gegenüber mit größtem Nachdruck das Wort des Herrn hervorzuheben (Matth. 5, 18), daß selbst vom alttestamentlichen Gesetze kein Jota und kein Häkchen vergehen dürfe, ehe es nach seinem

ganzen Inhalte zur Erfüllung gekommen sei. Wenn das vom ganzen Gesetze Mosis und von der ganzen alttestamentlichen Prophetie gelten muß, wie unantastbar erscheint dann vollends der Buchstabe des seligmachenden Evangeliums, des Gesetzes der Freiheit, die in Christo selber erschienen ist!

Das eben angeführte Herrenwort ist die oberste Norm aller Exegese und biblischen Theologie. Es kommt ihm diese Rangstellung in unsrer heutigen Wissenschaft um so gewisser zu, da es demjenigen Teile der Schrift angehört, welcher von der sogenannten liberalen Richtung als die vorzugsweise glaubwürdige Geschichtsdarstellung anerkannt ist, dem synoptischen. Der Gesichtskreis, den es umschreibt, kann aber, wie eben angedeutet, nicht auf das alttestamentliche Wort allein eingeschränkt werden. Der nächste Sinn ist allerdings der, daß eben gerade den Geboten, unter welche das Thun und Lassen Israels gestellt war, eine ewige Geltung zukomme, mit andern Worten, daß jeder, auch der scheinbar unbedeutendste Ausspruch Gottes im mosaischen Gesetze eine besondere, eigentümliche Zweckbestimmung habe, welche nur in der vollendeten Ausgestaltung des Reiches Gottes erreicht werden könne. Da aber die Weissagungen der Propheten und ihre Auslegung des göttlichen Gesetzes, bezw. ihre Verkündigung und Erläuterung des Willens Gottes mit diesen Geboten im engsten Zusammenhange standen, so hat der Herr beide nebeneinander genannt und die Prophetie mit demselben Siegel seiner Auktorität versehen, wie das Gesetz. Fragt man nun nach dem genaueren Sinne, in welchem diesen beiden Elementen des Alten Testamentes eine Geltung über die Dauer des Himmels und der Erde hinaus zugeschrieben wird, so wird man nicht auf den bloßen Zeitbegriff sich beschränken können. Die Unvergänglichkeit im zeitlichen Sinne ist ja nicht denkbar, ohne einen inneren, wesentlichen Gehalt, durch welchen die ewige Dauer ihre reale Unterlage und ihren eigentlichen Wert bekommt. Es muß an diesen Geboten, die kleinsten, äußerlichsten also nicht ausgenommen, und ebenso an den prophetischen Kundgebungen etwas sein, was den zerstörenden Kräften der Weltveränderungen Widerstand zu leisten vermag, ein idealer Kern in zerbrechlicher Schale, ein schöpferischer Gottesgedanke, der sich in die geringe Form gehüllt hat, um hernach erst aus derselben ganz ans Licht zu kommen! Dem

Glauben der Gemeinde Christi bleibt es aber anheimgegeben, diesem ewigen Inhalte nachzuspüren, und ihn nicht nur verstehen zu lernen, sondern auch zu seiner Herausbildung nach Maßgabe der göttlichen Weltregierung mitzuwirken.

Wenn wir von einem Kern in zerbrechlicher Schale reden, so wollen wir uns voraus dagegen verwahrt haben, daß man diesen Ausdruck nicht in dem Sinne verstehe, wie er in der modernen Theologie stehend gebraucht wird, nämlich daß man aus den betreffenden Geboten, Ordnungen und Einrichtungen lauter Sinnbilder macht, durch welche eine bestimmte, erst dem fortgeschrittenen Zeitalter verständliche Wahrheit vorgebildet werden soll. Denn diese Aufhebung des buchstäblichen Sinnes zu Gunsten eines lehrhaften Gedankens, das eben ist diese Auflösung, die der Herr verwirft. Was real ist in den Geboten, das bleibt real, es wird nur zu einer höheren Gattung von Realität erhoben, wie andrerseits was ideal ist, ideal bleibt und durch die verklärende Macht der Gottesoffenbarung in seiner Art auch zu einer höheren Idealität ausgestaltet und somit verherrlicht wird. Ein Beispiel der ersten Art ist die Erhebung der Beschneidung im Fleisch in die Beschneidung Christi, die Taufe; ebenso die gesetzlichen Anfänge eines geheiligten Kommunismus in Israel, wenn man sie im Lichte der Gütergemeinschaft betrachtet, zu welcher in der apostolischen Gemeinde der Grund gelegt wurde und die jetzt allenthalben sich als die lebendige Wurzel einer aus der reinen Bruderliebe herauswachsenden, weltumfassenden Einrichtung zu erkennen giebt. Zu den Beispielen der zweiten Art zählen wir die Andeutungen des Alten Testamentes hinsichtlich der Auferstehung der Toten, die Anfänge der trinitarischen Gottesidee. Im zweiten Falle wird Licht aus Licht geboren. Im ersteren wird die Schale zerbrochen, nicht um als wertlos weggeworfen, sondern um in eine herrlichere Form umgeschmolzen zu werden und nun erst dem zu seiner Fülle gelangten Gottesleben zur vollkommenen Hülle zu dienen. Das ist das Gegenteil von dem, was die Weisheit dieser Welt will. Seinen eigenen Worten hat der Herr in dem bekannten Ausspruche Matth. 24, 35 die Unvergänglichkeit selbst im direkten Gegensatze zum geschaffenen Weltall beigelegt. Und da, wer seine Gesandten hört, ihn selber hört, wie er Luk. 10, 16 bezeugt, so sind auch die apostolischen Reden

und Schriften in diesen Ring der ewigen Wahrheit miteingeschlossen. Die hermeneutische Anweisung, welche aus Matth. 5, 18 sich ergiebt, ist demnach für die gesamte Schriftauslegung maßgebend; es ist kein Jota oder Häklein im Alten und im Neuen Testamente, das nicht Anspruch darauf machen könnte, daß seine Herkunft von der Eingebung des heiligen Geistes vorausgesetzt und daß daher auch sein ewiger Wahrheitsgehalt aufgesucht und zum Gemeingut der Christenheit gemacht werde. Das ist ja selbstverständlich immer pro rata, wenn wir so sagen dürfen, zu verstehen und mit jenem Anteil der menschlichen Natur am Gotteworte, den wir allenthalben mit in Rechnung zu nehmen haben, in die richtige Beziehung zu setzen. Aber da auch Irrungen, Verwechslungen, Unklarheiten nach der Naturseite des Wortes Gottes mit in den Plan der ewigen Offenbarung hereingehören, so wird durch diese Ausnahme auch hier die Regel nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Wir können unbedenklich sagen: wer es mit dem Buchstaben der Schrift so heilig ernst nimmt, der wird demselben nichts abbrechen, was ihm gebührt, auch wenn irgend einmal die menschliche Seite des Wortes Gottes und seine irdischen Schicksale mit mehr Gewicht als sonst in die Wagschale der Wahrheit fallen. Auch bei diesem Geschäfte, bei der gewissenhaften Prüfung des Buchstabens auf seinen Ursprung u. s. w. ist dem Gerechten durch Christi Wort kein Gesetz gegeben. Er ist nicht unter dem Gesetz, sondern in demselben. Wäre der Geist Joh. Albr. Bengels in unsern Schriftforschern allezeit lebendig, so stände es anders mit der Textkritik und Schriftauslegung, als es jetzt in weiten Kreisen der Gottesgelehrten steht. Wem der Buchstabe im voraus göttlich lebendig ist, der wird durch ihn nie unfrei werden; er wird aber auch sich niemals von dem blinden Ansturm gegen den Buchstaben mit fortreißen lassen, der unserm Geschlechte die Rückkehr zu einer gesunden Schriftauslegung beinahe unmöglich macht.

Also in den Buchstaben des göttlichen Wortes einzudringen, das ist unsere Losung. Worin besteht nun aber dieses Eingehen? Ohne Zweifel vor allem darin, daß *der Buchstabe buchstäblich* genommen, das *Wort wörtlich* aufgefaßt und daß diese Art der Auffassung standhaft beibehalten werde, solange die Unmöglichkeit des unmittelbaren Verstandes nicht durch Thatsachen

nachgewiesen ist. Unter Thatsachen haben wir nicht nur diejenigen Ergebnisse des menschlichen Nachdenkens zu verstehen, welche durch die exakten Wissenschaften geliefert werden und von welchen alle indirekten Beweisführungen, wie sie bloß durch Schlüsse und Kombinationen zu stande gebracht werden können, von vornherein fern zu halten wären, sondern auch diejenigen exegetischen Erhebungen, durch welche der buchstäblichen Erklärung eines Schriftwortes von einem andern Schriftworte her direkt ein Riegel vorgeschoben wird. Denn die Schrift kann zwar nicht gebrochen werden; sie kann aber auch nicht sich selbst widersprechen. Widersprüche hingegen, welche der buchstäblichen Schriftauffassung auf Grund bloßer Verstandesreflexionen über metaphysische Fragen gegenüber gestellt werden, geben keinen Vorwand ab, um von dem obersten Kanon gläubiger Bibelerklärung abzugehen. Wir müssen also beispielsweise an unsre Exegese die Forderung stellen, daß sie das, was man unter Anthropomorphismus begreift, nicht ohne weiteres als bloße Redensart anzeichne, sondern jedem einzelnen Zuge des Bildes, das der heilige Geist von Gott entwirft, nachgehe und die Frage seiner Realität untersuche. Denselben Anspruch werden wir bei den Visionen der Propheten erheben. Mit den gleichen Voraussetzungen werden wir fernerhin Ausdrücke erwägen, welche das Wesen des Reiches Gottes im großen und ganzen, wie im einzelnen zum Gegenstande haben, wie namentlich die Begriffe der neuen Kreatur, der Wiedergeburt ꝛc. Die letzteren sind es namentlich, bei welchen die herrschende Schrifterklärungsmethode mit großer Leichtigkeit über die wichtigsten Punkte der neutestamentlichen Anthropologie und Psychologie sich wegzusetzen und durch Unterschiebung ganz äußerlich moralischer oder intellektueller Vorgänge den ganzen Wesensgehalt des Heilswerkes zu verflüchtigen pflegt, in einer Weise, daß selbst von dem Begriffe der Welterlösung nichts weiter übrig bleibt, als der einer Reformation im großen Stil. Die kurz angebundene Oberflächlichkeit, mit welcher, unbeschadet alles sonstigen menschlichen Ernstes in der Schriftforschung und aller Gründlichkeit in Ausbeutung der einzelnen biblischen Schätze, eine gewisse Seite der Gotteslehre, beziehungsweise der Heilsverkündigung in der Schrift, auch im Gebiete der positiven Theologie noch abgethan wird, ist zwar an sich nur ein Beleg weiter dafür, daß jedes Erkennen irgend an

einer Stelle anlangt, wo der Gesichtskreis sich verengert. Gleichwohl aber oder vielmehr desto eher muß solche Erfahrung die entschiedenste Betonung der Notwendigkeit eines aufmerksameren und liebevolleren Eingehens in die Schriftsprache und der Lossagung von wissenschaftlichen Fesseln, welche der Exegese unter dem Druck der modernen philosophischen Systeme angelegt worden sind, zur Folge haben. Nicht soll an die Stelle der freien Forschung die Knechtschaft unter den Buchstaben gesetzt werden, wie man sicherlich diese unsre Auseinandersetzung zu charakterisieren eilen wird, sondern zwischen dem, was wir selbst als Freiheit des natürlichen, gesunden, denkenden Geistes für uns fordern, und dem, was einer anders gearteten Gedankenwelt angehört, soll eine reinliche Gebietsteilung zu stande kommen, damit auch in diesem Falle dem Kaiser gegeben werde, was des Kaisers, und Gott was Gottes ist. Wer in der wohlgegründeten Überzeugung, daß es auch in der Schrift und daß es auch für die evangelische Wissenschaft des Glaubens noch sehr viel unerforschte Tiefen giebt, mit uns in Demut an die Arbeit des Weitersuchens sich zu machen in der Lage ist, der wird sich, wenn nicht auf den ersten Blick, doch bald gestehen müssen, daß er selbst über so manche Stelle des göttlichen Wortes hinweggegangen ist, ohne zu merken, wie viel Ursache man hätte, hier einen längeren Aufenthalt zu nehmen und zuzusehen, ob die Exegese wirklich seither überall so in der Ordnung war, wie man geglaubt hatte. Die Zahl erfahrener und zuverlässiger Schriftausleger, welche in diesem Grundsatze mit uns übereinstimmen, ist, Gott sei dank! auch keine verschwindend kleine mehr.

Zweiter Abschnitt.

Der christliche Begriff von Gott und dem Menschen in seiner Bedeutung für die Pneumatologie.

Übersicht.

Will man sich von den Bedingungen, unter welchen die Lehre vom heiligen Geist ihre dogmatische und philosophische Ausbildung zu erlangen hatte, ein deutliches Bild machen, so muß man auf diejenigen Begriffe zurückgehen, welche dem denkenden Geiste beim Beginn der kirchlichen Wissenschaft näher lagen als der neu in die höhere Gedankenwelt eintretende Begriff des heiligen Geistes, die auch im übrigen sich von selbst als den Ort darboten, wo dieser Gedanke in den Zusammenhang der Wahrheitserkenntnis eingefügt werden konnte. Zu diesen allgemein bekannten und geläufigen Positionen gehörte die Idee eines höchsten Wesens, die Gottesidee. Von einem heiligen Geiste wußte und ahnte die griechische und römische Philosophie nichts. Selbst der Name Geist war ihr, wie wir schon früher betont haben, in einem dem christlichen ähnlichen Sinne, unbekannt. Der Begriff der Psyche, des animus, war die anthropologisch oberste Instanz, als denkendes Wesen unter der Bezeichnung *νοῦς*, mens in der Philosophie zu Hause. Ein Geist, der als für sich seiendes, vom Urheber und Lenker der Welt zu unterscheidendes Wesen aufgefaßt und verehrt sein wollte, paßte nicht in den Rahmen der altgriechischen Spekulation, so wenig als in den der römischen populären Weisheit. Der Gottesname dagegen bildete den Grundstein aller Religionen und existierte in den philosophischen Systemen wie in den Mythologien, in der Volkspoesie wie in der hohen Litteratur, im Staatsleben wie im täglichen Verkehr des Hauses und der einzelnen Personen. Mit diesem Gottesbegriffe der hellenischen Kultur vor allem hatte sich, ganz ebenso wie die Logoslehre, so auch die vom

heiligen Geiste auseinanderzusetzen, während es andrerseits darauf ankam, die heidnische Lehre an der christlichen, zunächst der biblischen zu messen, den Einigungspunkt beider herauszufinden und so einen biblisch-wissenschaftlichen Gottesbegriff zu stande zu bringen. Von der Art, wie diese beiden Elemente der Erkenntnis aufeinander einwirkten, hing die Gestaltung der christlichen Glaubenslehre in der ersten Zeit kirchlicher Wissenschaft ab. Und da die ersten Schritte auf solchen Bahnen für die spätere Entwicklung mehr oder weniger maßgebend zu sein pflegen, so läßt sich leicht ermessen, daß die Ergebnisse dieser ersten systematischen Denkarbeit innerhalb des Christentums ihre Wirkungen mit in die nachfolgenden Geschlechter hinein erstrecken mußten.

Nach dem Gottesbegriffe der Theologen und Philosophen christlicher Zeitrechnung haben wir uns also zunächst umzusehen.

Aber nicht die Lehre von Gott allein hat auf die Ausbildung der Pneumatologie bestimmend eingewirkt. Auch die Anschauung von dem *menschlichen Wesen*, welche zum Aufbau der ganzen Glaubenswissenschaft erforderlich war, hat der Lehrentwicklung ihre Richtung mit vorgezeichnet und das in weit größerem Umfang, als man es vielfach geglaubt und erkannt hat. Dieser Einfluß der Anthropologie auf die Theologie (den letzteren Namen sowohl im engeren als im weiteren Sinne verstanden) ist zwar, wie sich uns herausstellen wird, in den wichtigsten Beziehungen ein mehr hindernder als fördernder gewesen und ist das bis in die neuere und neueste Zeit geblieben, indem mit die bedenklichsten Lücken in der Gotteslehre sich eben auf eine mangelhafte Lehre vom Menschen zurückführen lassen. Aber um so gewisser wird es unsre Pflicht sein, diesen Begriffen auf den Grund zu sehen und die Notwendigkeit einer Neubildung der evangelischen beziehungsweise überhaupt der christlichen Glaubenslehre mit hinreichender Bestimmtheit und Allseitigkeit nachzuweisen.

Jede Umbildung eines Grundbegriffes in einem Lehrganzen muß aber auch auf die andern Grundbegriffe ihre Rückwirkung äußern. Die Idee Gottes in ihrer wissenschaftlichen Gestalt hängt mit der Idee des Menschen aufs engste zusammen. Und daraus entsteht für uns die Forderung, die *Beziehungen dieser beiden Hauptstücke* in der Lehre vom Heil aufzuzeigen und damit den Boden für die Pneumatologie zu bereiten.

A. Der Gottesbegriff.

a) Seine Geschichte.

aa) Die Anfänge.

Wir werfen zunächst einen Blick auf die Entwicklung desselben in der alten Kirche. Die wissenschaftliche Begründung des christlichen Glaubens und seine Verteidigung gegen die heidnische Weltweisheit war ein Hauptanliegen der Apologeten und Kirchenväter. Die Waffen, mit denen kirchlicherseits gestritten wurde, mußten der Rüstung ebenbürtig sein, welcher die philosophisch gründlich geschulten Gegner sich bedienten. Die christliche Lehrweisheit hatte aber selbst keine andre Rüstkammer geschulten Denkens zur Verfügung als diejenige, an welche sie selbst bisher gewiesen war. Nur daß das Schwert des natürlichen Geistes in der Hand der Jünger Christi jetzt mit den Mitteln der geoffenbarten Wahrheit rein gefegt, geschärft und blinkend gemacht wurde. Plato und Aristoteles blieben nach wie vor die Meister, zu deren Füßen man lernte, die Wahrheit in die Formen des höher gebildeten Denkens zu gießen. Die platonische Spekulation trat denn bald neben dem aristotelischen formal logischen Denkprozeß in den Schatten. Plato hatte als die höchste Idee die des Guten erkannt und dieselbe mit Gott dem Weltschöpfer gleichgesetzt. Aber indem er das Weltall als den wahrnehmbaren Gott betrachtete, schloß er das Prädikat der Persönlichkeit von Gott aus und machte der christlichen Theologie den Aufbau ihrer Gottesidee auf solchen philosophischen Fundamenten unmöglich. Bei Aristoteles ist der ethisch-religiöse Charakter im voraus beseitigt. Sein Begriff von Gott als erstbewegender Ursache von allem Bewegten hat mit den Kategorien der Sittlichkeit und Frömmigkeit noch weniger zu thun, als der platonische. Aber er sagt der verstandesmäßigen Reflexion und der populären Weltanschauung, in welcher die Kirchenlehrer zu Hause waren, besser zu, als die phantasievolle Ideenlehre Platos. Auf der Stufenleiter jedoch, welche von dem ersten Bewegten zu einem bewegenden Bewegten und so weiter aufwärts führt, giebt es keine Haltestelle, mit welcher man bei dem alles bewegenden, selbst aber unbewegten Ersten angekommen wäre: der Zusammenhang geht rückwärts oder abwärts ins Unendliche. Zugleich schiebt sich dem Empiriker mittelst seiner Weltanschauung an die Stelle des von ihm angestrebten Monismus, der den

rechten Mutterboden für den Theismus abgeben zu wollen schien, ein Dualismus unter, der zum geraden Gegenteil führte. Denn die Welt ist nach Aristoteles ewig, hat also ihre Ursache in sich selbst. Von einem Eingreifen Gottes in die Welt weiß er nichts. Gott ist nur eine der ersten Ursachen, nicht die einzige. Die Natur und Gott stehen nebeneinander (ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν, de coelo I, 4). Beide thun nichts ohne Grund oder vergeblich. Nur das eine bleibt der Gottheit übrig, daß sie nicht wie die andern Wesen (οὐσίαι) aus Stoff und Form besteht. In dieser Richtung hat Aristoteles dann seinen Gottesbegriff scharf und gründlich ausgebildet. Gott hat die Materie außer sich. Er ist reine Energie, ist unveränderlich, leidenlos (ἀναλλοίωτος, ἀπαθής). Er ist reine Form, das reine Denken. Handeln und schaffen kommt ihm nicht zu, da diese Thätigkeiten ihren Zweck nicht in sich selber haben. Er hat kein Bedürfnis, ist selbst der absolute Zweck. Für ihn bleibt nur die θεωρία, das Anschauen, in welchem er lebt und selig ist; er denkt aber nur sich selbst, denn er denkt nur das Beste. — Dabei ist merkwürdig, wie Aristoteles die Schranken seiner philosophischen Einsicht zuweilen ahnt und zu durchbrechen sucht, wenn er z. B. zugesteht, daß es im allgemeinen kein Thun gebe ohne Leiden, kein Bewegen ohne Wiederbewegtwerden und wenn er die Immanenz und Transscendenz Gottes zu verbinden sucht, indem er erklärt, das Gute wohne sowohl im Universum als außer ihm. Aber das ganze Denksystem wird durch diese Seitenblicke nicht gestört. Es sind bloße gelegentliche Zugeständnisse, über deren Herkunft sich der Altmeister der Wissenschaft ebensowenig Rechenschaft giebt, als über ihre unvermeidlichen Folgerungen. Der Dualismus zwischen Gott und Welt besteht also bei ihm ebensowohl als bei Plato. Nur daß die dem reflektierenden Verstande so vielmehr als der Platonismus zusagende Theologik, wie Aristoteles sie nennt, nunmehr in Ermangelung eines andern Ferments, durch welches die nach Begriff und System strebende Theologie der Urkirche ins Wallen und Wogen kam, sich geeigneter erwies, ein bleibendes Ingrediens der Gotteswissenschaft nicht auf Jahrhunderte, sondern auf Jahrtausende zu werden. Denn vom Neuplatonismus, wenn er auch auf manche gedanken- und phantasiereiche Lehrer des späteren Altertums und dann wieder im Mittelalter auf Scholastik und Mystik seinen Einfluß ausgeübt

hat, kann man doch kaum sagen, daß die Gotteslehre der Kirche von demselben auch heute noch Spuren aufzuweisen habe.[1])

Die älteste kirchliche Theologie wandelt mit ihren spezifisch wissenschaftlichen Bestrebungen in der von Aristoteles gebrochenen Bahn. Die Gottesidee an und für sich wird dem Alten Testament entnommen und durch Vereinigung mit der Logoslehre zu einem christlichen Gottesbegriffe ausgestaltet. Daneben wird ein angeborenes Gottesbewußtsein anerkannt, und von einzelnen Schriftstellern als solches näher beschrieben, also eine natürliche Theologie entwickelt. Über das Wesen Gottes an sich selbst reflektiert die alte Kirche weniger. Wo sie es aber thut, da kämpft die biblische Lehre mit der überlieferten Philosophie und räumt letzterer dann schließlich den dogmatischen Vorrang ein. So kann Tertullian wohl noch von dem Himmel, als dem Sitze des lebendigen Gottes sprechen, von welchem schon das testimonium animae naturaliter christianae Zeugnis ablegt (Apol. c. 17). Theophilus von Antiochien in seiner Schrift: ad Autolykum kann sich darauf berufen, daß die Seele mit ihren Augen, sofern dieselben nicht durch die Sünde verfinstert seien, Gott zu schauen im stande sei, und zwar nicht anders, als der Mensch mit seinen leiblichen Augen Irdisches, Licht und Finsternis, Weiß und Schwarz wahrnehme, und Justin, der Platoniker, spricht sogar von einer Gestalt Gottes (dial. c. Tr. c. 128). Aber das Übergewicht der Bestimmtheit und der Übereinstimmung fällt den negativen Prädikaten zu, wenn z. B. Clemens Alex. (Strom. V, 11) als den einzigen Weg zur Erkenntnis Gottes die Ablösung aller endlichen Begriffe (ἀνάλυσις) von der Gottesvorstellung gelten läßt, wobei als letztes Resultat nur die abstrakte Einheit übrig bleibt, ein Verfahren, bei dem er der bloßen Negation dadurch allein zu entgehen weiß, daß er sich in die Christologie flüchtet. Das reiche, meint er hier, um wenigstens „gewissermaßen" an das Wesen Gottes heranzukommen. Die Spekulation erreiche nichts; das eigentliche Wissen könne es nur dahin bringen, zu wissen, was Gott nicht ist, nicht aber, was er ist. So stimmt Clemens dann vollkommen mit Origenes, dessen Hauptsatz in dem Zu-

[1]) Vergl. zu obiger Darstellung Schwegler, Geschichte der griech. Philosophie ed. Köstlin. Tübingen 1889, § 25 ff. und Loofs Leitfaden der Dogmengeschichte. 3. Aufl. § 64 ff.

geständnisse besteht, daß Gott unbegreiflich und unschätzbar (incomprehensibilis et inaestimabilis) sei. Von einer andern Seite tritt diese seine Gottesidee ins Licht, wenn er unter entschiedener Abweisung jeder Körperlichkeit Gottes (non corpus aut in corpore) ihn als die intellectualis natura simplex darstellt, die nihil omnino adjunctionis zulasse (also Einfachheit nach innen und außen), durchweg eine μονάς, oder, wie er sagen möchte, eine ἑνὰς sei, Geist an sich selber und Quelle aller intellektuellen Natur und alles Verstandes. (de princ. I, 1, 6.)

An demselben Faden wird in der älteren katholischen Theologie weiter gesponnen. Von der Überzeugung, daß es auf Grund der Offenbarung eine wirkliche Erkenntnis des höchsten Wesens gebe, läßt sie selbstverständlich nicht ab; sie eignet sich die Ausdrücke an, mit welchen Gott in der Schrift genannt wird, und unter welchen Gregor Naz. dem Prädikate ὁ ὤν den Preis vor allen andern zuerkennt, weil es Gott allein zukomme, während z. B. der Name θεὸς oder κύριος auch in erweitertem Sinne gebraucht werde. — Die immer reicher sich entwickelnde Lehre von der Menschwerdung und die Kämpfe insonderheit um das Trinitätsdogma fesseln den Geist der Kirchenlehrer aufs engste an die Schrift. Aber überall bleibt es schließlich bei solchen Aussagen über Gott, welche dem spekulativen Denken bestimmte Schranken setzen. Anthropomorphistische Vorstellungen werden nicht geradeaus zurückgewiesen, sondern als eine Notwendigkeit unsrer menschlichen Redeweise in gewissem Umfange zugelassen, auch wohl gegen willkürliche sublime Versuche, das Wesen Gottes in angeblich würdigerer Weise zu bezeichnen, ihrer größeren Lebendigkeit wegen in Schutz genommen, wie sich das auch bei Augustin beobachten läßt. Aber dabei hat es sein Verbleiben, daß Gott unaussprechlich ist, daß der Mensch zwar nicht umhin könne, seine Gedanken über Gott auszusprechen und daß er das ja schon dann thue, wenn er Gott den unaussprechlichen nenne, daß jedoch ein Gegensatz in Gott nicht denkbar sei (Gregor Naz. orat. VI, 12), weil das eine Auflösung des göttlichen Wesens bedeuten würde, daß ferner der Zeitbegriff auf das Wesen Gottes keine Anwendung finde, denn wenn Gott nur zeitlich den Zeiten voranginge, so könnte er nicht vor aller Zeit, also nicht der schlechthin Ewige sein (Aug. Conf. XI, 40) u. s. w. Da alle diese Aussagen über Gott nur allein die Thatsache festhalten, daß es eine Gotteserkenntnis gebe,

von einer wesenhaften Gottesidee aber nur in dem Sinne zu reden wagen, daß wir Gott als in einem Bilde erkennen, so kann selbst die reiche Lebensfülle des Gottesbewußtseins, das in den Augustinischen Bekenntnissen hervorströmt, über den Mangel einer tieferen christlichen Spekulation und insbesondere auch über das Zurückbleiben der altkirchlichen Theologie hinter der Größe, Mannigfaltigkeit und Reinheit der Schriftlehren nicht hinwegtäuschen. Die Thatsache der Nahbarkeit Gottes für den Menschengeist ist als ein Kleinod der Christenheit gewahrt; aber es ist kein entsprechender Gebrauch von ihr gemacht, weil die logische Verneinung das Feld behalten und das positive Element zurückgedrängt hat.

Hat sich in dem christlichen Gottesbegriffe, soweit er Gegenstand der streng wissenschaftlichen Arbeit war, bis zum Ende der altkatholischen Periode nichts Wesentliches geändert, so ist von der nunmehr sich anschließenden mittelalterlich-scholastischen Geistesentwicklung noch weniger ein Durchbrechen zu einer freieren und schriftmäßigeren Vorwärtsbewegung zu erwarten. Soviel die Scholastik auch mit Ansätzen zu theologischer Spekulation sich beschäftigte, so blieb sie doch bei der zunehmenden Gebundenheit an die kirchlich überlieferte Lehre und bei dem immer weiteren Rückgang der selbständigen Schriftforschung ebenfalls in den Geleisen der aristotelischen Reflexionstheologie hängen, behandelte die Unbegreiflichkeit Gottes als ein Axiom und wollte dem menschlichen Geiste nur in beschränktem Sinne eine Erkenntnisfähigkeit zugestehen. Joh. Damascenus stimmt ganz in den Ton des Clemens Alex. betreffend die ἀφαίρεσις ein. Den exzessiven Aufstellungen des Scotus Erigena, welcher sogar Gott selbst die Erkenntnis seiner selbst abspricht, antwortet zwar keine an dergleichen Ausschreitungen Gefallen findende Schultheologie. Aber auch Anselm begnügt sich mit dem demütigen Verzicht auf eine adäquate Gotteserkenntnis und empfindet keinen Trieb, Aufschlüsse über die höchsten Geheimnisse zu suchen. Der gefeierte Meister der mittelalterlichen Dogmatik, Thomas von Aquino und seine Schule, ringen mit den Skotisten um die rechte Antwort auf die Frage: ob es eine wesenhafte Erkenntnis Gottes oder nur eine Erkenntnis des Wesens Gottes gebe und bringen die Entscheidung zuwege, daß nur das letztere möglich und ein Wissen von Gott, bei welchem dem Wissenden nichts mehr verborgen bliebe, ausgeschlossen

sei. Und Gerson schneidet den Faden der unnützen Untersuchungen (vana curiositas) mit dem Urteil ab, daß zwar dem wahrhaft heilvollen Glauben und der ganzen Metaphysik zufolge kein angemesseneres Prädikat für das Wesen Gottes gedacht werden könne als eine alles Denken übersteigende Einfachheit, daß jedoch mit all dem Unterscheiden, Teilen, Behauptungen aufstellen und Behauptungen ablehnen lediglich dem natürlichen Bedürfnisse zu denken etwas zu gute gethan, für die Sache selbst eigentlich nichts gewonnen sei, und die einzig fruchtbare Gotteserkenntnis aus der Gottesliebe, aus der theologia affectiva, wie er sie nennt, geboren werde. Die einzigen, welche nach einer lebendigeren Gottesidee Verlangen tragen, sind denn auch die Mystiker, als deren Vorgänger Gerson zu betrachten ist, und die vornehmlich darnach trachten, das Sein Gottes in der Welt und der Welt in Gott als den obersten Begriff zu erfassen. Da sie aber den Gegensatz gegen die philosophisch-dogmatische Geistesrichtung bilden, so gehören sie nicht in die Linie unserer Betrachtung.

Überblickt man nun den ganzen Verlauf der Gotteslehre von den Anfängen kirchlicher Wissenschaft bis zu derjenigen Periode, mit welcher Adolf Harnack die Dogmengeschichte im eigentlichen Sinne dieses Namens für geschlossen erklärt, so ist das überraschende Gesamtbild damit gezeichnet, daß die Theologie ihren elementarsten und obersten Problemen die ganze Zeit hindurch kaum von der Stelle gerückt ist und ihr anfängliches Gepräge hellenisch empirischen und reflektierenden Denkens zu einem großen Teile unverwischt behalten hat. Eine Ausnahme davon bildet allein die Logoslehre oder weiter gefaßt die Christologie und das Dogma von der Trinität, zwei Lehrstücke, deren Grundbestandteile weder der Popularphilosophie des Altertums entnommen, noch mit aristotelischen oder platonischen Philosophemen gestützt werden konnten. — Wie erklärt sich diese Erscheinung bei der im übrigen so regen und wahrhaft fruchtbaren, ja man darf wohl sagen, vielfach großartigen und in mancher Hinsicht von künftigen Perioden kaum zu übertreffenden Entwicklung? Wir haben die Ursache bereits angedeutet. Es ist der Mangel an allseitiger und freier wissenschaftlicher Erforschung der heiligen Schrift. Die Ansätze zu einer solchen sind in der nachapostolischen und in der altkatholischen Zeit in reichem Maße vorhanden. Tertullian insbesondere ist unstreitig einer der gründlichsten und geistbegabtesten

Schriftforscher und für die Ziele der höheren Gnosis eminent empfänglich. Sein dankbarer Schüler Cyprian, der große Kirchenmann des christlichen Altertums, steht ebenfalls tief in der Schrift, seine Werke sind mit biblischen Worten getränkt und die Bibel ist ihm in allen ihren Teilen für seine Lehrentwicklungen und seine Programme echt kirchlichen Gemeinschaftslebens zur Hand. Aber der erstere steht in seiner Umgebung zu einsam durch seine montanistischen Neigungen, und dann ist er der Mann doch nicht, was er in einer Menge geistvoller Erkenntnisse und Ahnungen ans Tageslicht fördert, nun auch zu einem streng-wissenschaftlichen Ganzen zu verarbeiten, so daß von ihm nach dieser Seite hin nichts auf die kirchliche Mit- und Nachwelt übergeht. Cyprian aber geht in den erhabenen Gedanken des Kirchenregimentes auf und wird ebensowenig wie Tertullian ein Führer zu den Höhen der durch streng folgerichtiges Denken geläuterten Gnosis. Auch Augustin endlich, so sehr er im allgemeinen als christlicher Denker das gesamte Altertum überstrahlt und die tiefsten Spuren seiner Gotteserkenntnis in der Kirche für alle Zeiten zurückgelassen hat: er bewegt sich doch mit seinen scharfsinnigen Auseinandersetzungen und mit dem strenggeschlossenen Systeme seiner Gedanken mehr auf dem rein logischen Felde und gelangt nicht dazu, aus dem geheimnisvollen Schoße der biblischen Offenbarung den Reichtum jener Gottesbegriffe hervorzuholen, den namentlich auch das Alte Testament dem suchenden Geiste in rückhaltloser Freigebigkeit zur Verfügung stellt. Wie wenig dann die nachfolgenden Geschlechter sich angetrieben und in der Lage fühlten, in diese Bahn einzulenken, wie vielmehr die Schrift immer weiter in den Hintergrund tritt und die Kirche hier in der Bahn der Sonnenferne wandelt, haben wir oben schon in Erinnerung gebracht.

bb) Die Entwicklung seit der Reformation.

α) Die lutherische Dogmatik.

Aber auch von der Reformationsperiode haben wir, nur von anderm Standpunkte aus betrachtet, ein gleiches Bild in unserer früheren Schilderung (I, S. 9) entwerfen müssen. Das Bewegungsgesetz ist dasselbe wie im Anfange der Heilszeit. Ein einzelnes Dogma konzentriert alles in sich. Das Verlangen nach Hilfe für die Verlorenen, das bußfertige und gläubige Ergreifen

des Erlösers überwiegt alle anderen Bedürfnisse. Es braucht Zeit, bis die nahezu ausgelöscht gewesenen Lichter wieder brennen und bis die Augen sich daran gewöhnt haben, in ihrem Glanze zu wandeln. Erst wenn das Erstbewegte, was man neugewonnen hat, in Sicherheit gebracht ist, richtet sich der Blick auch auf andres Wertvolles. Neue Fragen tauchen auf. Der natürliche, denkende und forschende Geist will zuvor auch seinen Teil haben an dem Gewinn, den die Kirche gemacht hat. Und dann erst beginnt jene Arbeit in der Schrift, welche auch in die elementaren Gründe des christlichen Erkennens mit der Leuchte des heiligen Geistes hinuntersteigt und eine Wiedergeburt der Wissenschaft durch Christum zuwege bringt. Das ist der Gang der Gotteslehre in der Reformationsperiode.

Daß die reformatorische Gotteslehre diese Richtung einschlagen werde, sieht man am deutlichsten bei Melanchthon, der durch seine loci communes der Vater der lutherischen Dogmatik geworden ist. Die loci (1556) beginnen ohne weitere Umschweife mit dem Artikel De Deo. Die wahre Lehre von Gott zu lernen, sagt er, müsse die erste und höchste Sorge des Menschen sein. Bei der Verderbnis der menschlichen Natur aber geraten die Geister in große und traurige Finsternis, wenn sie die Frage aufwerfen, ob ein Gott sei und was der Wille Gottes sei. Der Mensch erkenne etwa wohl, daß Gott die Übelthäter strafe, aber von der Wiederannahme wisse er ohne die Enthüllung der göttlichen Verheißungen nichts. Perikles leite die Pest von Athen vom Zufall her oder suche den Ursprung derselben in den Berührungen der Materie. Daß es eine göttliche Strafe sei, erkenne er nicht. Ödipus erkenne an, daß er von Gott gestraft werde, aber er wisse lediglich nichts von einer Vergebung der Sünden. Unsre Aufgabe sei es, die unermeßliche Wohlthat zu kennen, daß Gott mit heller Stimme und sichern Zeugnissen sich von Anfang an nach Erschaffung des menschlichen Geschlechtes geoffenbart und staunenswerte Wunder, wie die Errettung in der Sintflut, die Zerstörung Sodoms, die Ausführung Israels aus Ägypten und viele Totenerweckungen hinzugefügt habe. Daher sollen wir nicht mit unsern Gedanken umherschweifen, wie die Heiden, nicht nachlässig oder frostig über die Offenbarung Gottes nachdenken, sondern es als eine unermeßliche Wohlthat und gewisses Zeugnis erkennen, daß er uns

Hilfe leisten wolle. Von Anfang an, heißt es dann weiter, sei Gott unsres Heiles wegen aus seinem geheimnisvollen Sitze hervorgetreten (ex sua arcana sede procedens), habe sich uns aufgeschlossen, vertraulich mit uns sich unterredet, und ein Wort und Zeugnis uns übergeben, an das der Menschen Gedanken gebunden sein sollen. Von der falschen Weise der Heiden, Türken, Juden, Gott anzurufen, unterscheide sich diese wahre Weise in zwei schwerwiegenden Fragen, der Frage nach dem Wesen und der nach dem Willen Gottes. Die Beantwortung der ersten liege in der ewigen und unbeweglichen Regel: wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht. Die zweite sei an den Glauben geknüpft, daß Gott uns seine Verheißungen gegeben habe, und daß der Sohn der Mittler für dieselben sei. Aus diesen grundlegenden Unterscheidungen fließe eine wichtigere Gotteserkenntnis als aus den müßigen, in den Kommentaren des Lombarden maßlos aufgehäuften Spekulationen.

Das entscheidende Gewicht fällt hier ganz unverkennbar auf die soteriologischen Interessen. Was Gott für die erlösungsbedürftige Welt sei, ist die Hauptfrage. Andere, nicht minder tiefe Unterschiede zwischen Christentum und Heidentum treten zurück. Das sieht man auch an der Probe, die Melanchthon selber anstellt. Er unternimmt eine Vergleichung der „verstümmelten" Beschreibung Gottes bei Plato und der vollkommenen, wie sie in der Kirche überliefert und dem Taufbefehl entnommen sei. Platos Gotteslehre sei in der That so einsichtsvoll ausgedacht, daß ein minder Unterrichteter dem vorhandenen Mangel nicht leicht auf die Spur komme. Er schildere Gott als ein ewiges denkendes, ein geistiges Wesen, als die einsichtsvolle, ewige Ursache des Guten in der Natur, wahrhaftig, gut, gerecht, allmächtig, Gründer aller guten Dinge und der gesamten Naturordnung, auch der Menschennatur mit ihrer Bestimmung zu einer festen Ordnung, nämlich zu einem sichern Gehorsam. Das seien, sagt er dann, lauter wahre und gebildete Gedanken. Aber sie reichen nicht hin. Man müsse eine zweite Schilderung hinzunehmen. Gott sei ein geistiges Wesen, einsichtig, ewig, gut, rein, gerecht, barmherzig, im höchsten Grade frei, unermeßlich an Macht und Weisheit, ein ewiger Vater, der sein Ebenbild, den Sohn, von Ewigkeit her gezeugt habe. Das führt er dann vollends durch, indem er die Offenbarung Gottes im Sohn und heiligen Geiste mit samt der

Schöpfung, Erlösung und Gründung der Kirche daran anschließt. Diese Bestimmung des göttlichen Wesens sei schon im ersten Kapitel der Genesis ihren Anfängen nach gegeben. Es folgt hiernach die Entwicklung des Trinitätsbegriffes aus dem Alten Testamente, wo er zuerst dunkler auftrete, um allmählig heller aufzuleuchten und endlich im Neuen Testamente als clarissima patefactio der drei Personen hervorzubrechen. Schließlich macht Melanchthon noch mit Nachdruck darauf aufmerksam, daß die verschiedenen Eigenschaften, welche er von Gott ausgesagt habe („particulas descriptionis"), keine bloßen Accidentien in Gott seien, wie im Menschen oder Engel die Weisheit, die Gerechtigkeit ꝛc., welche hier als wandelbare Dinge sich zu erkennen geben. Die Macht Gottes sei von seinem Wesen nicht unterschieden. Weisheit, Gerechtigkeit, Güte seien Gottes Wesen selbst; denn dieses sei etwas Lebendiges, durch sich selbst Bestehendes, ewig, allmächtig, gut ꝛc. — Der nächstfolgende Abschnitt bringt die Schriftzeugnisse für die Einzigkeit Gottes bei. Dann werden die drei Personen der Gottheit im allgemeinen, und weiterhin die Lehre von dem Sohne und dem heiligen Geiste je besonders durchgesprochen. Die letzteren beiden Lehrstücke sind sehr ausführlich. Das Wesen Gottes an sich kommt verhältnismäßig, wie schon die gegebenen Proben gezeigt haben, kurz weg. Melanchthon ist durch die spitzfindigen, endlos sich aneinanderreihenden Distinktionen der mittelalterlichen Theologie abgestoßen und dringt auf die Pflege derjenigen Seiten der Gotteslehre, welche uns in dem Verständnis des Heilswerkes und der Liebesgedanken Gottes fördert. Eine neue Bahn der biblischen Dogmatik in der Lehre von Gott einzuschlagen, fühlt er sich nicht veranlaßt. Wie viel er aber aus den einfachsten Worten der Schrift auch in dieser Richtung zu machen gewußt hätte, läßt sich aus seinen kurzen Bemerkungen über Gen. 1 allein schon abnehmen.

Die Stellung, welche Melanchthon zur geistlichen Wahrheitserkenntnis überhaupt einnimmt, ist nach dem eben Ausgeführten im allgemeinen durchaus positiv, aufbauend. Die Eingeschränktheit, Unvollkommenheit, das Stückweise, das der menschlichen Intelligenz in Sachen der Gotteslehre anhängt, steht ihm nirgends im Vordergrund. Schon die praktische Richtung, die er von vornherein einschlägt, verbietet ihm das. Denn er kann nicht der Welt die große Thatsache der Versöhnung mit Gott durch

Christum anpreisen und die Aufforderung zum Glauben an Jesum als den Mittler der völlig freien Gnade der Sündenvergebung an sie ergehen lassen, den Eingang aber zu diesem Heile durch negative Bestimmungen über das Verhältnis des denkenden Menschen zu Gott als dem höchsten Denkgegenstande erschweren und wie mit einem Schlagbaume versehen, der erst durch Reflexion und Bildung richtiger Gottesanschauungen gehoben werden muß. Die Freudigkeit des gläubigen Nahens zu Gott leuchtet wie eine Morgensonne aus seiner Dogmatik. Denn was Herzen und Gewissen mit so hellem Lichte erfüllt, das teilt sich in naturgemäßer Folge auch dem intellektuellen Lebenstriebe mit oder vielmehr kommt auch dort von selber zum Vorschein, sobald auf dieser Seite das Wachstum sich ausbreitet. Ihren tiefsten Grund hat aber diese freudige Positivität des theologischen Denkens bei Melanchthon eben in dem Dogma von der Menschwerdung Gottes in seinem Sohne, einer Wahrheit oder, philosophisch gesagt, einer Idee, welche den durchdringenden Unterschied ausmacht zwischen der erhabensten und freundlichsten Ausbildung des Gottesgedankens in den Philosophemen des Heidentums einer- und dem Christentum, beziehungsweise der Offenbarung überhaupt andrerseits. An der nötigen Zurückhaltung der menschlichen Vernunft gegenüber der Erhabenheit Gottes über die Welt und ihre Weisheit läßt es Melanchthon darum nicht fehlen. Wenn auch nicht in dem Artikel De Deo selber, so doch in den nachfolgenden Sätzen über die Trinität redet er mit großem Ernste von den Geheimnissen Gottes, ob welchen alle Geister der Engel und Menschen mit staunender Bewunderung erfüllt sind, die wir auch nie bis auf den Grund durchschauen werden, wenn es gleich Gottes Wille sei, daß diese Erkenntnis (agnitio) hier schon in uns anfange. Man kann sich ja in diesem Betreff nicht stärker als er ausdrücken, wenn er sagt: wie der Embryo im Mutterleibe sitze und durch die Nabelschnur seine Nahrung an sich ziehe, so sitzen auch wir im Worte Gottes gleichsam eingeschlossen, ziehen die Erkenntnis Gottes an und saugen das Leben aus dem Worte Gottes, damit wir ihn anrufen so, wie er sich uns geoffenbart habe. Dem aufmerksamen Blicke kann es nicht entgehen, wie auch bei diesen Verneinungen die Bejahung immer wieder vorschlägt.

Wir haben Melanchthon als Dogmatiker vorangestellt. Luthers Lehre in diesem Stücke muß aus zerstreuten Äußerungen

und zwar vorwiegend soteriologischen Inhaltes zusammengesucht werden. Sie ist aber in diesen Gefäßen reichlich genug vorhanden, um einen Gottesbegriff daraus schöpfen zu können, der die echte reformatorische Fülle, Klarheit und Lebensfrische wie kein andrer zeigt. Am meisten Veranlassung sich über derlei Fragen auszusprechen, giebt ihm die Lehre vom heiligen Abendmahl und sein Kampf gegen die Sakramentarier, wie er sie nennt. Gegen diese erhebt er u. a. den Vorwurf, daß sie unter Berufung auf einen Spruch Augustins: „Christus müsse an einem Orte leiblich sein, aber seine Wahrheit sei überall" — Gott auf einen goldenen Stuhl binden, weil außer Christo kein Gott sei und wo Christus sei, da sei die Gottheit ganz und gar. Die rechte Hand Gottes, erwidert er, sei seine allmächtige Gewalt, welche zugleich nirgends sein kann und doch an allen Orten sein muß. Nirgends könne sie an einigem Orte sein. Denn sonst wäre sie daselbst begreiflich und beschlossen; die göttliche Gewalt aber sei unbegreiflich, unmeßlich, außer und über alles, das da ist und sein kann. Wiederum muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Denn Gott ist's, der alle Dinge schafft und erhält durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand. Soll er's aber schaffen, so muß er daselbst sein und seine Kreatur sowohl im Allerinwendigsten als im Allerauswendigsten machen und erhalten; er muß um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten **selbst** da sein, daß nichts Gegenwärtigeres und Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst und seine Gewalt.[1]) Ein andermal sagt er: Wir wissen, daß Gottes Gewalt, Arme, Hände, Wesen, Angesicht, Geist und Weisheit ꝛc., alles ein Ding sei. Mit Absicht mischt der in die Tiefen der Gottheit schauende Meister der Schrift die leiblichen und die geistigen Begriffe; statt ängstlicher Vorbehalte zu gunsten der reinen Idealität der Gottesidee und kühl verstandesmäßig abmessender Verneinungen werden mit dem Buchstaben der heiligen Schrift in der Hand die kühnsten Positionen wahrhafter theologischer Spekulation aufgestellt. Die unterschiedslose Zusammenknüpfung des Sinnlichen und des Übersinnlichen im Aus-

[1]) Luthers Werke für das christliche Haus von Buchwald, Kawerau ꝛc. 1892. IV, S. 385 ff.

drucke ist aber genau betrachtet nichts andres als das Zeugnis von einer göttlichen Natur, die in Einheit oder vielmehr Identität mit dem Geiste Gottes das ganze Wesen Gottes ausmacht. Mit Recht hat man gesagt, daß Luther für die Gotteslehre noch lange nicht erschöpft sei. Er steht auch in diesem Teil hoch über seiner und den folgenden Zeiten.

Einen auffallenden Kontrast bildet nach den bisher erörterten Gesichtspunkten zu dem Vorbilde Luthers und Melanchthons die Gotteslehre der altprotestantischen Dogmatiker. Ihr Ausgangspunkt ist beinahe durchgängig die Überzeugung von der Unbegreiflichkeit Gottes. Sie leugnen vor allem die Möglichkeit, zu einer vollkommenen, dem Gegenstande selbst ebenbürtigen Erkenntnis Gottes zu gelangen. Sein Wesen an sich könne nicht in Worte gefaßt werden. Gott habe, sagt Chemnitz, einen verborgenen und himmlischen Namen, den zu erforschen nicht gestattet sei. — Mittelst Bejahungen und Verneinungen, welche sich gegenseitig aufhoben, hoffte man dem Verständnis des Wesens Gottes wenigstens näher zu rücken. Suche man, heißt es, eine nähere Bezeichnung desselben, so sei man darauf angewiesen, solche Ausdrücke zu wählen, welche ursprünglich für die Beschreibung der Welt, des Universums bestimmt seien, und die man, kaum gebraucht, als nicht genügend wiederum verwerfen müsse. Selnecker führt mit sichtlicher Befriedigung das Wort des Hilarius von Pictavium (c. a. 350) an, dem eine Äußerung seines Zeitalters Eindruck gemacht hatte (multi dicere solent, sagt Hilarius), wonach man leichter bestimmen könne, was Gott nicht sei, als was er sei. Auch die Benennung Geist ist nach Quenstedt nur eine analoge Anwendung dessen, was bei den Menschen und Tieren sich finde. Calov läßt unsrer Theologie für dieses Leben sogar nur den Wert einer grammatikalischen Kenntnis, da man ja doch über die Auslegung der in der Schrift gebrauchten Namen Gottes sich nicht hinauswagen könne. Im gleich starken Gefühle dieser Schranken hat Baier bei der Aufzählung und Erläuterung der Eigenschaften Gottes die negativen vorangestellt, zu welchen er übrigens schon die Prädikate der Einheit, der Einfachheit, der Ewigkeit neben denen der Unveränderlichkeit, der Unendlichkeit und Unermeßlichkeit rechnet, wogegen dann das Merkmal des Lebens mit der Erkenntnis, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. w. auf die positive Seite gestellt wird.

Die Dogmatiker lassen es zwar an einem Gegengewicht auch nicht ganz fehlen. Denn Chemnitz hält neben dem Geheimnamen Gottes den offenbaren fest, demzufolge Gott wolle, daß man ihn anerkenne, von ihm erzähle, ihn anrufe und feiere. Calov weist darauf hin, daß man auf Grund der heiligen Schrift wenigstens eine Beschreibung von ihm geben, ihn von andern Wesen unterscheiden könne, wie uns denn jedenfalls soviel über Gott mitgeteilt sei, als zu unserm Heil erfordert werde, woran man sich aber auch genügen lassen dürfe. — Der Gesamteindruck von all diesen Erörterungen ist aber eben kein andrer als der, daß in der Gotteslehre die Verneinung die Lage beherrscht. Die Bejahung, die Wahrung des Rechtes und der Möglichkeit, zu einer wirklichen Gotteserkenntnis hindurchzudringen, wird mehr nur wie eine Schutzwehr oder als einstweilige Ausfüllung einer gewaltigen Lücke, als eine Art von Notbau aufgerichtet. Das ist nun aber, mag der letztere auch noch so reichlich ausgestattet sein, ein ganz unbefriedigender principieller Standpunkt einer gläubigen Gotteswissenschaft. Der schließliche Ertrag der frommen Forschung kann bei solchen Voraussetzungen kein andrer sein als der des cartesianischen Zweifels. Allen positiven Aussagen über das Wesen Gottes, die aus der Schrift noch könnten hervorgeholt werden, hängt der schwerwiegende Mangel im voraus an, daß sie als unzutreffend wieder werden beiseite gelegt werden müssen. Das liegt schon im Wesen der Verneinung an und für sich. Denn die Negation ist, wenn sie mit der Position auf eine und dieselbe Wage gelegt wird, immer kräftiger als die letztere. Der Tod — und das ist die Verneinung auch hier — ist innerhalb des menschlichen Daseins mächtiger als das Leben; das Abbrechen geht allenthalben leichter als das Aufbauen, das Ausreißen rascher und sicherer von statten als das Pflanzen und Begießen. Ein mit solchen Fesseln umgebenes Suchen nach neuen und höheren Aufschlüssen über Gott und göttliche Dinge muß gleich im Anfang stecken bleiben oder sich nur mit hoffnungsloser Anstrengung vorwärts bewegen. Das einzige, was über alle diese Hindernisse des gläubigen Denkens hinwegheben konnte, war wiederum die Idee der Menschwerdung und die Thatsache der göttlichen Offenbarung, mittelst welcher diese Idee in den Gedankenzusammenhang der Theologie hereintrat und sich als etwas schlechthin Gewisses und geistlich Vollgenügendes darin festsetzte. Sie war aber nicht aus der Gottes-

idee als ihr notwendiger Bestandteil abgeleitet. Sie war nur neben dieselbe aus der übrigen Geistesfülle der Schrift hereingenommen. Es war ein Gegengewicht von absoluter Mächtigkeit und bildete den Rettungsanker der christlichen Spekulation. Aber es entstammte nicht der wissenschaftlichen Idee Gottes, sondern der Geschichte Gottes, und der Mangel der ersteren wurde dadurch nicht aufgehoben, sondern nur aufgewogen und gleichsam soviel möglich einstweilen unschädlich gemacht.

Ein andres bedeutendes Hemmnis für den Fortschritt oder, wie wir es lieber nennen möchten, für die Tiefergründung der Theologie im ersten Hauptartikel, war die Rückkehr der Systematiker zur scholastischen Methode, eine Wiederbelebung des mittelalterlichen Baustiles, nicht unähnlich jener Spätgotik und altdeutschen Renaissance, mit welcher der Spitzbogen, nur in verminderter Kraft und Reinheit der Formen, noch einmal auftrat. Die wissenschaftlichen Leistungen dieser Periode dürfen nicht gering geachtet werden. Sie verdienen zum Teil ein hohes Maß von Achtung. Was die alten lutherischen Dogmatiker mit ihrer emsigen und gründlichen Gedankenarbeit zuwege gebracht hatten, das war die Ausprägung der reformatorischen Schriftauslegung und des darauf gebauten kirchlichen Bekenntnisses in festen, logisch formulierten und fundierten Lehrsätzen. Diese Entwicklungsform durfte dem evangelischen Princip nicht fehlen. War dieselbe auch unausbleiblich mit einer gewissen Erstarrung des Geisteslebens verbunden, war die Kirche auf diesem Wege, wie es scheinen kann, nahe an den Rand des Abgrundes geführt, in welchem die römische Kirche einen so großen Teil ihrer Heilsgüter hatte verschwinden lassen, um die vermeintlich weit kostbareren Besitztümer einer vollendeten Geistes- und Gewissensherrschaft zu retten: der Prozeß war an sich unvermeidlich und mußte durchgemacht werden, wenn das Erbe Luthers und Melanchthons der Nachwelt, insbesondere den künftigen dazu berufenen Trägern der reinen Lehre in einer möglichst einheitlichen, in sich zusammenstimmenden und geschichtlich zuverlässigen Gestalt sollte überantwortet werden. Es war der Zaun um den Acker der evangelischen Zeugnisse, durch welche der Grund für die Erneuerung der Kirche vor Kaiser und Reich gelegt worden war. Aber eben weil es ein Zaun war, nichts andres sein sollte und nichts andres sein konnte, darum war es auch ein Abschluß, eine Grenzlinie, jenseits welcher das

Säen, Pflanzen und Begießen aufhörte. Eine in strenggebundene und festineinandergefügte Lehrsätze zusammengefaßte Menge positiver, an sich selbst unantastbarer Wahrheiten, mit dem stachelichten Panzer einer immer mehr ins einzelne gehenden logischen Distinktion umgeben, verliert eben durch diese Weise der Behandlung ihre subjektive Lebendigkeit, ihr persönlich Erfrischendes, ihre eigentliche geistige Zeugungskraft. Sie wird wohl ein Monument, das allen folgenden Geschlechtern zur Orientierung dient, um aus weiter Entfernung die Richtung zu erkennen, wo man den Spuren der Wahrheit weiter nachzugehen hat, ein Wegweiser, der den Wanderer vor dem Irregehen bewahrt, eine Sammlung von Markſteinen, an denen er seine Schritte zählen und abmessen kann. Aber sie ist kein Führer, um neue Wege zu suchen und die Grenzen der Wahrheitserkenntnis auszudehnen.

β) Cartesius.

Auf dieser Seite, wo es sich speziell um die evangelisch-gläubige Wissenschaft handelte, konnte also vorerst eine weitere Ausgießung des heiligen Geistes nicht erwartet werden. Wohl aber war durch die Reformation, genauer durch den Protestantismus als ein in die gesamte Geisteswelt neu hereingetretenes Princip eine Triebkraft auch in die übrigen Lebensgebiete der von der Reformation berührten Völker gekommen, welche sich unabhängig von der Kirche und ohne direkten Zusammenhang mit dem die Herzen und Gewissen durchdringenden Heilsverlangen Bahn brach und während die Theologie in einer Art von Traumleben versunken zu sein schien, nunmehr innerhalb der natürlichen Gedankenwelt einen neuen Morgen heraufzuführen versprach. Es war die Weltweisheit, die jetzt in den Vordergrund der idealen Weltbewegung trat und der Gottesweisheit den Rang streitig zu machen anfing. Die Philosophie oder das Streben des denkenden Menschen, mittelst der ihm anerschaffenen Kräfte des Forschens und Erkennens sich des Universums als des Objekts aller seiner idealen Bestrebungen zu bemächtigen, den ihm hiebei allenthalben entgegentretenden Gegensatz des Unendlichen und Endlichen in seiner Tiefe zu fassen und zu vermitteln, auf diesem Wege die ihm im Kreise der Offenbarung wie in seiner eigenen Natur begegnende Idee Gottes zu ergreifen und schließlich damit auch den vernichtenden Widerspruch in seinem eigenen Wesen wie im Welt-

leben aufzulösen und in die Einheit überzuführen: diese von Gott geschaffene Macht im Selbstbewußtsein des Menschen wurde gewahr, daß Luther mit der Losreißung der Gewissen von der Tyrannei der römischen Lehrauktorität der Freiheit des Geistes überhaupt eine Gasse gemacht hatte, und sie schickte sich an, von derselben auf ihre Weise und nach ihren eigenen, immanenten Gesetzen einen umfassenden Gebrauch zu machen. Der Weg zum Ziele erschien als ein unmittelbar gegebener. Eine Auktorität für die Wahrheitserkenntnis, wie man sie an der römischen Hierarchie gehabt hatte, gab es in der übrigen Welt nicht mehr. Die Schrift konnte ihr oberstrichterliches Ansehen in Glaubenssachen nur unter der Bedingung zur Geltung bringen, daß der einzelne Christ sich selbst in sie vertiefte und so unter der Leitung des heiligen Geistes darnach strebte, eine von der Wahrheit durchdrungene, selbständige Persönlichkeit zu werden. Das eigene Nachdenken über den Inhalt des Glaubens war damit an die Spitze aller geistigen Thätigkeit gestellt und so die ganze Verantwortung für die subjektive Wahrheit des christlichen Bekenntnisses auf das Subjekt als solches geworfen. Der naheliegende Schluß daraus war, daß nunmehr der individuelle Geist auch alle ihm sonst zu Gebote stehenden Mittel zur Erkenntnis Gottes und der Welt nach seinem Ermessen in Bewegung setzen und den Versuch machen solle, ob nicht auch ohne Kirchenlehre und Schriftgebrauch das gleiche Ziel höchsten Wissens erreicht werden könne. Was in der Schrift verkündigt und was von der Kirche als wirkliche, echte Wahrheit mit Recht vorgetragen war, das mußte sich, sollten anders die verschiedenen Offenbarungswege Gottes unter sich übereinstimmen, auch dem gesunden, ganz an die Sache hingegebenen natürlichen Denken als Wahrheit herausstellen und zwar, — eben vermöge seiner Wahrheitskraft — mit dem Charakter ebenderselben Notwendigkeit, mit welchem der Schriftbeweis und der kirchliche Auktoritätsglaube ihr Recht an den Menschengeist behaupteten. Der Gesichtspunkt, von welchem man bei dieser Geistesunternehmung ausging, war einstweilen der, daß die eben genannte endgültige Einheit wie durch eine prästabilierte Harmonie, mit Leibniz zu reden, unfehlbar dabei herauskommen werde. Das jetzt eingeschlagene Verfahren war also eigentlich nur als Probe gemeint, durch welche die Richtigkeit der kirchlichen Rechnung an den Tag kommen sollte. Da indessen, um jedem Vorwurf der beabsichtigten

oder unabsichtlichen Täuschung hinsichtlich der Zuverlässigkeit dieses Probeexempels auszuweichen, nichts von außen her gegebenes Positives in die Operation mit aufgenommen oder gar in das Thema selbst verflochten werden durfte, so konnte der Ausgangspunkt nur darin bestehen, daß alles, was nicht in der Idee des Denkens und Forschens selber gelegen war, fern gehalten und die zu ziehende Kreislinie von einem nicht sonstwie bestimmten, sondern ganz frei gesetzten Punkte aus konstruiert wurde. Es mußte mit andern Worten alles, was zuvor als wahr und gewiß gegolten hatte, als nicht wahr und nicht gewiß angenommen werden, ausgenommen die Thatsache, daß hier jetzt ein intellektuelles Thun vor sich gehe, das von einem freidenkenden Subjekte angestellt werde. Die Wurzel dieser geistigen Lebensäußerung ist also nichts andres als der Zweifel, und zwar der Zweifel an allem, was irgend Wahrheit heißt und als wirklich gilt, ausgenommen, wie gesagt, den betreffenden einzelnen Akt des Denkens selber. Denn wenn nicht alles und jedes, was sonst für wahr und wesenhaft angesehen wird, um sein Recht gefragt werden darf, mit welchem es dieses Prädikat in Anspruch nimmt, so kann der freie Denkakt, von welchem aus alles kraft eigener innerer Lebensbewegung entwickelt werden soll, gar nicht so isoliert werden, wie er es zu diesem Zweck nötig hat. Der Zweifel ist demnach hier nur ein Scheinzweifel, ein Zweifel ad hoc. Die Verneinung will nicht als rechtskräftige Potenz auftreten. Sie will bloß eine leere Stelle einstweilen ausfüllen, um die Bejahung in ihrer Größe und Fülle nachher desto mächtiger hervortreten zu lassen. Aber der Zweifel, — dabei bleibt es — tritt jetzt an die Spitze der Wissenschaft, um ihre Führerschaft durch die Welt zu übernehmen. Das ist die Losung, welche der Fürst im Reiche des modernen Denkens, Cartesius, für die nächsten drei Jahrhunderte ausgegeben hat.

Der echte Philosoph weiß nach Cartesius gar nichts gewiß, weder was im Himmel noch was auf Erden ist, außer das, daß er denkt. Nicht einmal das steht fest, daß er, der Denkende, ein Mensch ist, ein Wesen aus Fleisch und Bein bestehend und mit Geist begabt. Es hieße eine sinnliche Wahrnehmung mit einer geistigen Thatsache vermischen. Eine solche kann aber nicht Ausgangspunkt eines reinen Denksystemes werden. Ebensowenig aber kann das Gottesbewußtsein die Grundlage abgeben für eine

Geistesarbeit, deren Aufgabe es ist, aus dem unmittelbar und zweifellos Gewissen das zu entwickeln, was nicht unmittelbar gewiß ist und also bezweifelt werden kann. Und das letztere sei ja bei der Gottesidee gerade am entschiedensten zutreffend. Eben die Zweifel am Dasein eines Gottes zu zerstören, dazu werde das konsequente reine Denken aufgeboten. Denn durch folgerichtiges Weiterführen, durch schlußfeste Entwicklung des ersten philosophischen Satzes werde man fortgeleitet bis zur Erfassung der Gottesidee als einer schlechthin wahren und realen, womit also das Sein Gottes erwiesen sei. Nun kann von mir, fährt Cartesius weiter fort, mit unfehlbarer Gewißheit gar nichts in der Welt behauptet werden, als daß ich denke. Daß ich das thue, ist eine unanfechtbare Thatsache. Ist es aber über jeden Zweifel erhoben, daß ich denke, so folgt daraus mit ebenso unerschütterlicher Gewißheit, daß ich da bin. Denn wenn ich nicht da wäre, könnte ich ja nicht denken. Aus diesem ersten, wie Cartesius glaubt, schlechthin zwingenden Schlusse, wird dann das Vorhandensein eines sichtbaren wie eines unsichtbaren Seins herauskonstruiert. Der nächste Gewinn ist die Gewißheit der körperlich-geistigen Existenz des denkenden Subjekts, welches ebendamit aus dem denkenden Subjekt ein gedachtes oder vorgestelltes Objekt wird. Daraus entwickelt sich dann weiterhin die Gewißheit von der Wirklichkeit einer ganzen Welt, und aus dieser wiederum die Realität Gottes, als des Urhebers der Welt. Der ganze Weg, den der sinnende Geist des Menschen auf diese Weise zurücklegt, ist somit nach der Meinung des großen Philosophen ein Weg gänzlicher geistiger Freiheit. Das denkende Subjekt hat, ohne von außenher irgendwie beeinflußt zu sein, insbesondre auch ohne Gebundenheit an die heilige Schrift oder an die Lehre der Kirche, eben dasselbe ganz uranfänglich aus sich heraus-produziert und gesetzt, was der Glaube der Christenheit in sich begreift. Es erscheint auf diesem Wege ein volltönender, rein gestimmter Zusammenklang des freien Denkens mit der überlieferten Lehre. Und letzteres namentlich festzustellen, war dem Anhänger der mittelalterlichen Kirche ein großes Anliegen.

Wir haben hier also den kühnen Versuch, den innersten Kern des Wissens aus den Hüllen des vielgestaltigen thatsächlichen empirischen Wissens zu lösen, gleichsam Blatt um Blatt herauszuschälen und nicht zu ruhen, bis der einfache Gedanke bloßgelegt

ist, von welchem nichts mehr hinweggedacht werden kann, — eine Arbeit, die ihre nahe Verwandtschaft mit der Zurückführung aller Naturstoffe auf den letzten schlechthin unteilbaren und unlösbaren Urstoff nicht verleugnet. Der Größe des Unternehmens wird niemand seine Anerkennung versagen dürfen. Und ebensowenig wird im allgemeinen die Klarheit und Geschlossenheit, die Strenge des Gedankenfortschrittes, durch welchen das Ziel der gesamten Welt- und Gotteserkenntnis erreicht werden soll, der wohlverdienten Bewunderung von sachkundiger Seite entbehren müssen. Daß aber mit diesem Cartesianischen Urgedanken das erwünschte untrügliche Licht dem forschenden Geiste aufgesteckt sei, wird man nicht behaupten können. Unter anderen hat Eucken in seinem geistvollen Überblicke über „die Lebensanschauungen der großen Denker (Leipzig 1897)" darauf aufmerksam gemacht, wie die scheinbar so einfachen Begriffe und überzeugenden Gedankengänge oft schwere Verwicklungen enthalten, über welche die Glätte der Darstellung nur eine Zeit lang hinwegtäuschen kann, daß also hier Widersprüche schlummern, die schließlich hervorbrechen und auf neue Wege treiben mußten. Das Subjekt, sagt Eucken, werde von der Welt abgelöst und ihr entgegengestellt. Aber es frage sich, ob es auch stark genug sei, die Welt wieder aufzubauen. Schon der Begriff des Denkens an sich selbst enthalte die größten Schwierigkeiten und gehe unwillkürlich immer wieder in den vielfach vermittelten Begriff des Erkennens über, das ein vorhandenes Objekt schon voraussetzt. Es frage sich ferner, ob das Denken dem Leben, wie es unmittelbar vor uns stehe, als etwas Selbständiges gegenübertrete, ob sich mit ihm ein Gesamtprozeß entwickle, der alle Leistungen des Individuums umfasse, oder ob es nur eine einzelne seelische Funktion sei, eine Erscheinung am einzelnen Individuum? Alle derartigen Fragen dienen nur zum Beweise, daß wir hier nicht am Abschlusse, sondern am Beginn einer großen Epoche stehen, wenngleich Cartesius der Mann bleibe, der den ganzen Lebenskreis der nachfolgenden Denker abgesteckt habe und dessen Gedanken mindestens als Keime in dem ganzen Gebiete der Aufklärung sich wiederfinden.

Es ist das Wahrzeichen der Kantischen Religionsphilosophie und aller auf ihr aufgebauten theologischen Systeme, insbesondere derjenigen des 19. Jahrhunderts, daß bei der Entwicklung der Gotteslehre gleich zu Anfang von jeder nicht im denkenden

Subjekte an und für sich schon gegebenen Erkenntnisthatsache abgesehen und was der Art auf den logischen Gedankengang einwirken könnte, als nicht vorhanden betrachtet wird. Der denkende Mensch ist in diesem seinem Denkgeschäfte, auch wenn es die Idee Gottes betrifft, schlechthin frei und unabhängig von allem, was außer ihm ist, er ist autonom. Jedes Zurückgreifen auf Wahrheitsaussprüche, die er nicht aus sich selbst entwickeln kann, ist Unterthansein unter ein fremdes, irgendwie von außen her ihm auferlegtes Gesetz, ist Heteronomie. Diese Abwehr gilt zwar in erster Linie der gesetzlich überlieferten bisherigen Kirchenlehre, sowie allen Glaubensvorschriften, welche unter dem Ansehen der Kirche als göttlichbestellter Lehrerin der Völker aus der Tradition weiter entwickelt und als neue Glieder an die Glaubenskette angeschlossen werden. Sie richtet sich aber auch gegen die von der Kirche in ihre Lehrvorschriften mitaufgenommene Auktorität der heiligen Schrift. Denn die Schriften der Propheten und Apostel haben ihr formales Recht, als oberste Richtschnur des Glaubens für alle Zeiten und Geschlechter zu gelten, eben doch nur durch ein Schlußurteil der Kirche, d. h. der Bischöfe und ihrer Synoden, erhalten, und es besteht unanfechtbar das Bekenntnis Augustins: equidem evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas. Man glaubt also in Wirklichkeit und in erster Linie doch nur der Kirchenlehre, wo man irgend die beiden Testamente als untrügliche Quellen der Gottes- und Heilserkenntnis annimmt, wenn man auch im Verlauf der Zeit durch eigene Forschung von der genügenden Begründung jener Forderungen der geistlichen Gemeinschaft sich überzeugt. Es muß daher auch von der Begründung der Wahrheitserkenntnis durch die heilige Schrift Abstand genommen und auf den schon fest-

---

Anm. Den obigen Erörterungen könnte eine andere Gedankenreihe beigesellt werden, welche die Schwächen des Cartesianischen Princips von einer entgegengesetzten Seite her beleuchten würde. Auch das in cogito enthaltene ego ist ein Begriff, dessen Inhalt und Umfang erst genauer zu analysieren und zu beschreiben wäre, ehe er als sicherer Ausgangspunkt einer logischen Operation benützt wird. Wer und was ein Ich sei, ist keine so einfache Sache als es scheint, und wenn das ego nicht fest steht, so wankt auch das cogito. Wir begnügen uns jedoch mit dieser Andeutung und behalten uns vor, nötigenfalls auf dieselbe zurückzukommen.

gestellten allein sicheren Standort des Selbstbewußtseins in seiner reinsten und einfachsten Form zurückgegangen werden.

Der neue Anfang im theologischen und philosophischen Denken, den Cartesius gemacht hat, erweckt die lebhafteste Teilnahme. Im Jesuitismus aufgewachsen, aber unter den Einflüssen des holländisch-reformierten Protestantismus zum stärksten Verlangen nach Geistesfreiheit erwacht, der er mit seltener Energie des Denkens Bahn bricht, darf er wohl mit Luther verglichen werden; wenngleich die römische Kirche erst spät zu der Einsicht gelangte, daß ihr von dem einsamen Gemache des holländischen Philosophen aus eine ganz ähnliche Gefahr drohe, wie von dem Studier- und Betstüblein im Lutherhause zu Wittenberg. Man braucht nur die Linie: Cartesius — Spinoza — Schleiermacher — Ritschl ins Auge zu fassen, so hat man die ganze Gewalt vor sich, mit welcher das Princip der freien Forschung, — denn das war es — die bestehenden Schleusen des Dogmas durchbrach und sich im blachen Felde sein eigenes Bette grub. Man kann sich daher auch nicht wundern, wenn ein Mann wie Schwegler[1]) in einem wahren Jubelton den Anfänger und Vater, den „Stifter" der neuen Philosophie, feiert, der nicht bloß ein methodologisches Princip wie Baco, oder Anschauungen ohne Methode wie Bruno und Böhme, sondern ein neues, positives, inhaltvolles, philosophisches Princip in die Welt hereingebracht habe. Wie es freilich mit der Positivität und der Fülle des Inhalts steht, ist eine Frage für sich. Was den schließlichen Wahrheitsgewinn anlangt, so hat Schwegler selbst bezeugen müssen, daß Cartesius das zuvor Weggeworfene, die drei Substanzen, Gott, Denken und Ausdehnung wieder in sein System hereingenommen habe, daß insonderheit Gott in dasselbe hereinkomme wie der Deus ex machina, daß es zur Überwindung des Gegensatzes von Denken und Sein bei weitem nicht reiche, und der Dualismus also bestehen bleibe. Und das ist eben der Stein des Anstoßes, der dieser neuen Methode gleich vorn auf dem Wege liegt: die energische Abstraktion erweist sich im Verlauf ihrer Auswicklung als gar nicht inhaltsvoll, sondern als das, was sie ist, eben als Abstraktion. Der positive Gottesbegriff wird heimlicherweise von Anfang an mitgeführt,

[1]) Geschichte der Philosophie im Umriß. 4. Aufl. 1860. § 24.

und das weltgeschichtlich großartige Experiment zeigt sich gleich beim ersten mal und in einer solchen Meisterhand als mißlungen.

Aus einem abstrakten Prinzipalbegriff kann kein andrer als ein abstrakter Endbegriff hervorgehen. Was anders aussieht, ist nicht in der Linie des konsequenten Gedankens gelegen, sondern neben hereingekommen. Unter diesem Zeichen steht die ganze von Cartesius ausgegangene Epoche.

Den nächsten theologisch hochbedeutsamen Beleg hiefür giebt der durch Spinoza in so ausgedehnter Weise beeinflußte Schleiermacher, wenn er in seiner frei aus dem Subjekt entwickelten Glaubenslehre von dem Axiome ausgeht, daß von Gott nichts ausgesagt werden könne, was einer Schranke gleich sehe. Es soll damit fürs erste gesagt sein, daß weder eine zeitliche noch eine örtliche Umgrenzung bei ihm zuzugeben sei. Fürs zweite darf Gott nicht in das Gebiet des Gegensatzes gestellt werden (Glbl. I, S. 258). Fürs dritte ist jeder Wechsel von Gott auszuschließen, sein Wesen demnach als das schlechthin Unveränderliche zu definieren. Schließlich darf nichts übrig bleiben, was mit dem Namen Gottes sich decken würde, als eben der actus purus, die form-, farb-, zeit-, raum- und schrankenlose Thätigkeit, ein lebendiges Etwas, das über alles lebende und nicht lebende, bewußte oder unbewußte Sein übergreift, auf dasselbe einwirkt und von dem denkenden Geschöpfe in allen seinen Zuständen und Äußerungen als etwas Wirkliches empfunden, seinerseits aber in keiner Weise, weder negativ noch positiv durch die außer ihm seienden Wesen bestimmt wird, also auch jeder Wechselbeziehung zu denselben entbehrt und demnach in einem unbedingt einseitigen Verhältnisse zu der ganzen Welt sich befindet. Wenn schließlich noch ein Bezogensein oder Sichbeziehen Gottes auf die Welt anerkannt wird, das mit dem Namen der Liebe, und, weil es keine Liebe ohne Weisheit giebt, auch mit dem der Weisheit beschrieben werden kann, so läßt das die ganze Idee doch wie sie ist. Denn diese Liebe ist das Gegenteil dessen, was jedermann unter Liebe versteht. Sie fordert weder Gegenliebe noch ist sie für eine solche empfänglich, sintemal damit schon ein leidentliches Verhalten gegenüber von der Kreatur gegeben wäre, was ja bei Gott ganz unmöglich sein soll. Sie schafft daher auch keine Liebe in den Geschöpfen. Denn diese geschaffene Liebe müßte sich zuallererst dahin wenden, woher sie selber kommt. Nun kann ich vernünftiger-

weise niemanden lieb haben, von dem ich zuvor weiß, daß er meine Liebe nicht begehrt, nicht empfindet, auf dieselbe nicht reagiert. Thue ich es dennoch, so ist meine Liebe jedenfalls eine unglückliche Liebe, und wenn sie fortgesetzt wird, eine bloße Schwärmerei. Mit jener selbstlosen Liebe, mit welcher Gott zu dem Menschengeschlechte sich herabläßt, um es zu erretten, und mit welcher der Hirte sein verlorenes Schaf sucht, hat dieser Begriff von Liebe nichts zu thun. Denn jene Erlösersliebe strebt gerade mit aller Macht nach Gegenliebe, weil von dieser das Heil des Geliebten abhängt. Wenn sie aber darnach strebt, so muß sie die Folgen dieses Strebens auch empfinden und zwar das Ausbleiben der Erwiderung ebenso sehr wie die Erfüllung ihres Verlangens. Die Abweisung jedes Begriffs von leidentlichem Verhalten Gottes bei seiner Liebe zu der Welt ist also mit der Aufhebung des Begriffs der Liebe gleichbedeutend.

In gleicher logischer Folge löst sich die Gottesidee, zu welcher der Mensch schlechthin eben durch Analyse seines Selbstbewußtseins kommt, „der Gott in der eigenen Brust," um ein volkstümliches Sprichwort zu gebrauchen, in ein völliges Nichts auf. Oder anders angefaßt: sie geht unter, sie versinkt in dem Begriff des Weltlebens, des Universums, wie Schleiermacher diesen Begriff schon in den ersten Ausgaben seiner Reden über die Religion als die Quintessenz seines religiösen Denkens herausgearbeitet und, wie die eben genannten Proben ergeben, auch bis zum letzten Ausbau seiner Gotteslehre in Wirklichkeit nicht mehr durch etwas Wahrheitsgemäßeres ersetzt hat.

Noch unbefriedigender fällt der Ertrag der Ritschl'schen Methode aus. Der Punkt, in welchem Ritschl einsetzt, ist wie bei Schleiermacher, das menschliche Selbstbewußtsein, das Ich, und zwar in seiner religiösen Bestimmtheit. Der Begriff der Religion wird vor allem zu fixieren versucht. Jede „Religionsgemeinde" sucht gewisse Güter in und über der Welt durch das göttliche Wesen zu gewinnen. Religion ist der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht so ergänzt oder erhoben wird, daß sie dem Druck der Naturwelt gewachsen ist. Der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist demnach nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben. Der Ausgangspunkt, derjenige, von welchem aus die Linie gezogen wird, ist der

Mensch. Von seinen geistigen Bedürfnissen wird der Radius genommen, mittelst dessen der Kreis hergestellt wird. Das ist die Meinung bei Ritschl, sei es nun, daß er einen Kreis im gewöhnlichen Sinne beschreiben will, d. h. einen solchen, der nur ein einziges Centrum besitzt, oder eine Ellipse, die durch zwei Brennpunkte beherrscht ist, welche letztere Figur er für die dem Christentum adäquate erklärt. Denn in seiner Konstruktion des Christentums, als der wahren und vollkommenen Religion, wird nur von dem Begriff des Menschen auf den Begriff Gottes geschlossen, umgekehrt nirgends. Die an sich treffende Vergleichung mit der Ellipse hebt sich also wieder auf und verwandelt sich in das ungenügende Bild eines eigentlichen Kreisrundes, das, weil ihm das Moment aufeinander wirkender Gegensätze fehlt, für die schematische Darstellung des Lebens untauglich wird. Fixiert man aber mit Ritschl jene drei obenerwähnten Ausgangspunkte, Mensch, Welt, Gott als maßgebend für die Beschreibung der Religion, so erhält man weder ein Kreisrund noch eine Ellipse, sondern ein Dreieck, dem vor allem ein Mittelpunkt, ebendaher aber auch das Moment der Bewegung abgeht. Denn die Figur des Dreiecks entsteht nicht dadurch, daß mittelst zweier Punkte, eines ruhenden und eines beweglichen, eine in sich vollendete Linie beschrieben wird, oder daß ein Punkt auf den andern einwirkt und eine bestimmte Bewegung bei ihm hervorbringt, sondern nur dadurch, daß die ruhenden Punkte auf einander bezogen und als eine Einheit dargestellt werden. Wo aber das Moment der Bewegung fehlt, da fehlt auch das Leben. — Wir machen auf diesen Stand der Dinge bei Ritschl nur beiläufig aufmerksam, weil wir später auf denselben von andrer Richtung her zurückkommen müssen. Was uns hier zunächst beschäftigt, das ist bloß der Nachweis, daß aus Ritschls Fundamentalbegriff eine lebendige Gottesidee nicht heraus entwickelt worden ist und werden konnte. Der Gott, den Ritschl findet, ist das Objekt des menschlichen Denkens, welches letztere zwar dagegen sich verwahrt, als ob es ein bloßes willkürliches Meinen wäre, da es vielmehr den Anspruch macht, als wirkliche lebendige Erfahrung anerkannt zu werden. Aber diese Erfahrungen von Gott, wenn sie auch durch die Übereinstimmung vieler einzelnen, zu einer Gemeinschaft zusammengefaßten Subjekte eine gewichtige Bekräftigung ihrer Wahrheit erhalten, sind doch aller derjenigen Anzeichen bar, aus welchen ein wirklicher Verkehr

zwischen Gott und den Menschen oder auch der „Religionsgemeinde," sich erkennen lassen müßte. Auch bei Ritschl giebt es nur eine wesenlose, wir dürfen wohl sagen, kalte Liebe Gottes zu den Menschen, eine Liebe, die nur sich selbst verherrlicht, indem sie die unendliche Menge ihrer Wohlthaten auf hilfsbedürftige Wesen ausschüttet, ohne dabei weder sich selbst persönlich zum Opfer zu bringen, was doch der Liebe grundwesentlich ist, noch Opfer von den Menschen anzunehmen als etwas, womit ihr selbst eine wirkliche Wohlthat geschieht, was doch der wahren Liebe echte Bezeugung und ihr eigentlicher Adel ist. Man hat also auch hier eine Liebe, die keinem andern Willen irgend einen Einfluß auf ihren eigenen Willen einräumt und demnach mit Ausnahme des absoluten Abhängigkeitsgefühles jedes Gefühl einer Angehörigkeit des Menschen an Gott ausschließt oder, wo es sich geltend zu machen versucht, wieder vernichtet. Die Gottesidee Ritschls erleidet hienach dasselbe Schicksal, wie die Schleiermachers, nur in noch höherem Grade, nämlich, daß sie sich in ihr Gegenteil verkehrt, daß nichts von ihr übrig bleibt, als jenes nackte Abstraktum eines absoluten Ich, wie es aus dem Gedanken eines schlechthin sich selbst setzenden endlichen Ich herauspräpariert und bloßgelegt worden ist. Daß Ritschl außerdem auch jede Gotteserkenntnis von seiner Theologie ferne hält, welche auf anderem Wege als dem jenes subjektiven Erlebens gewonnen werden soll, ist das unvermeidliche Korrelat dieses absoluten Subjektivismus. Und daß hiemit nicht allein die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis und weiterhin jede Metaphysik als wertlos und irreführend aus dem Mittel gethan wird, sondern daß daneben auch keine dem Subjekte selbständig und beherrschend gegenüberstehende Offenbarung durch die Schrift aufkommen kann, ist leicht zu ermessen.

Sehr lehrreich ist angesichts dieser Beispiele einer rein anthropologischen Methode der Gotteserkenntnis der Weg, den Rothe in seiner Ethik eingeschlagen hat, und das Ziel, an welchem er dabei angelangt ist. Die Spekulation — so hebt der geistvolle Vertreter der halb theosophischen, halb rationalistischen Glaubenswissenschaft seine Ausführungen an, — die Spekulation hat als theologische zum archimedischen Punkt, in welchem ihr Fuß sicher einsetzt, die Thatsache, daß der religiöse Mensch, indem er sich als Ich denkt, auch zugleich Gott denkt. Bei dem frommen Menschen ist in der Urthatsache seines Denkens als reinen Denkens

unmittelbar enthalten, daß er sich durch Gott bestimmt findet (Theolog. Ethik. I, S. 34).

Auch Rothe nimmt also mit Cartesius den Ausgang seiner spekulativen Erkenntnis vom denkenden Ich. Gott muß sich als wesentlichen Bestandteil des menschlichen Denkens nachweisen lassen, wenn man seine Existenz zur Anerkennung bringen will. Die Brücke bildet der Begriff des Geistes. Nun kann dieser Begriff nicht empirisch reflektierend am Menschengeiste, sondern nur spekulativ am Geiste Gottes abgesehen werden. Zu diesem Ende muß zunächst die cartesianische Auffassung des Geistes, welche in der Wissenschaft herrschend geworden ist, eine Korrektur erfahren. Nach Cartesius nämlich ist der Geist gleichbedeutend mit Selbstbewußtsein, Denken, Ichheit. Aber Selbstbewußtsein und Denken sind nicht der Geist selber, sondern nur Funktionen des Geistes (S. 111). Geist ist die vollendete Einheit von Gedanke und Dasein. Ist er das, so kann er nicht als eine bloße Möglichkeit gedacht werden; er kann nur ein Wirkliches sein (S. 119). Mit der gleichen Notwendigkeit wird er auch gedacht als inalterabel, als ein Wesen, das nicht gesteigert, das nicht mehr werden kann, als es ist; er ist unteilbar. Aber daß er einfach sei, liegt gleichwohl nicht in seinem Begriffe. Warum nicht, darüber läßt uns Rothe, soweit es sich um eine logisch-folgerichtige Weiterführung des Gedankens handelt, im Dunkel. Er giebt uns aber den unerwarteten Aufschluß über die Herkunft obiger Negation, wenn er nun den Anthropomorphismus zum Worte kommen läßt, der als ein mächtiger Zug im Menschen sich geltend mache, und jedem Widerstreben gegen den Gedanken an eine Natur in Gott überlegen sei. Die lebendige Frömmigkeit, fährt er fort, wisse von keinem andern Gott, als dem der Schrift, einem Gotte, der ein Herz, also eine Natur hat. Der Satz Tertullians von der Leiblichkeit Gottes und aller realen Existenzen (adv. Prax. c. 7) sei nicht absurd und belachenswert, habe seine Anknüpfung in der heiligen Schrift, in der θεῖα φύσις, von welcher 2. Petri 1, 4 die Rede sei, und lasse sich auch außerhalb der theosophischen Gotteslehre, der er ohnehin ganz geläufig sei, auf allen Seiten in der älteren und neueren Theologie nachweisen.

Der ursprünglich rein cartesianische Denkprozeß, durch welchen Rothe zur wissenschaftlichen Darstellung seiner Gottesidee kommen will, hat sich also ihm selbst unter der Hand umgedreht. Er

verläßt die Auseinanderlegung seines Begriffs vom reinen Geiste, der aufgeht in dem Begriff der Einheit von Gedanke und Dasein, um aus dem frommen Bewußtsein in seiner Einstimmigkeit mit der Schrift ein ganz neues Moment, das Moment der Natur, der Leiblichkeit zu Hilfe zu nehmen und mittelst dieses dem Geiste entgegengesetzten Principes seine Lehre von Gott aufzubauen. Dieser Schritt über das Gebiet des reinen Denkens hinaus birgt aber in sich nicht bloß einen zweiten grundwesentlichen Faktor des Gottesgedankens, wie er im Menschen liegt. Er weist noch weiter hinaus auf eine hier einströmende Quelle der Wahrheit, welche der ganzen Methode die Herrschaft streitig macht. Denn das fromme Bewußtsein, aus welchem heraus die Notwendigkeit einer Natur in Gott demonstriert wird, ist selbst nichts ebenso Ursprüngliches, wie das Ich des cartesianischen Princips. Es ist kein Erstes und schlechthin Einfaches, sondern ein Produkt aus dem einfachen Geist einer- und der heiligen Schrift andrerseits. Die Gotteslehre der Schrift und zwar ausdrücklich in ihrem unmittelbar wörtlichen Sinne schiebt sich jetzt gleichsam als der archimedische Punkt hervor, an welchem das Denken mit Sicherheit einsetzt. Es ist nicht der religiöse Mensch an sich, der, indem er sich selbst denkt, auch Gott denken muß, der, weil und indem er cogitat, zugleich notwendig auch Deum cogitat, sondern es ist der bibelgläubige Christ, der sein Denken, sei es über sich selbst, sei es über Gott, bestimmt findet durch die ihm ursprünglich äußerliche Lehre, und durch welche also sein autonomes Denken gleich von vorneherein in ein heteronomes sich verwandelt. Konsequent müßte Rothe nun sofort auf die Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift eingehen und den wirklichen Stand der Dinge aufdecken, nach welchem der spekulative Theolog seine Lehrsätze nicht aus dem allgemein-menschlichen Bewußtsein zu entwickeln hat, sondern aus der specifischen und besonderen christlichen Erkenntnisquelle, dem Worte Gottes, wie es sich teils an und für sich selbst giebt, teils auf den denkenden Menschen einwirkt und sein Denken über Gott in eigentümlicher Weise umgestaltet. Dazu ist aber Rothe nicht gekommen. Seine Methode ist die spekulative Auseinanderlegung des individuell-religiösen Denkens geblieben. Sein Gottesbegriff, der sich kurz in den Worten zusammenfaßt, daß zum Wesen Gottes die zwei Modi gehören, das Sein als Ich oder als Persönlichkeit und das Sein als

Natur, ist lebensvoll. Aber er ist nicht auf dem Wege des Cogito ergo sum gewonnen, sondern durch Zuhilfenahme eines diesem Anfangsgedanken fremden Princips und dient also der anthropologischen Spekulation nicht zur Bestätigung, sondern zur Widerlegung.

Das Verhängnisvolle an der ganzen cartesianischen und der ihr völlig geistesverwandten kantischen Methode in der Darstellung der Gotteslehre ist die Voraussetzung, von welcher die hieher zählenden Dogmatiker ausgehen, daß die theologische Lehrwissenschaft ihren richtigen wissenschaftlichen Charakter nur dann erlange, wenn man sie von vornherein philosophisch aufbaue. Mit Recht hat G. Mehring in seiner gediegenen Schrift: die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvoraussetzung (Stuttgart 1864) darauf gedrungen, daß man diese beiden Disciplinen um so schärfer voneinander scheiden müsse, je näher sie durch die Gemeinsamkeit ihres Gegenstandes einander gerückt werden. Denn die Glaubenslehre habe die Glaubenssätze aufzustellen und sie in ihrem innern Zusammenhange nachzuweisen. Aber die Vermittlung mit dem Bewußtsein selbst bleibe ebenso das bestimmt unterschiedene Geschäft der Religionsphilosophie. Die Dogmatik, nicht die Philosophie, habe zu sagen, was Glaubensgehalt sei, die Philosophie, wie derselbe dem Subjekte — dem logisch-denkenden setzen wir hinzu — angeeignet werde (S. 21 f.). Wir möchten den Gegensatz noch auf einen höheren Ausdruck bringen. Die Dogmatik ist die systematisch dargestellte Gotteslehre als einer göttlichen Offenbarung und zwar in der Ausbildung, welche sie innerhalb einer bestimmten Kirche gefunden hat, und sie ist somit ein specifisches Werk des heiligen Geistes. Die Religionsphilosophie ist der systematische Nachweis von der Übereinstimmung dieses Offenbarungsgehaltes mit den allgemeinen Denkgesetzen und als solche das eigentümliche Werk des göttlichen Naturgeistes. Mit diesen Bestimmungen ist ein gewisser Abstand zwischen beiden Disciplinen ausgemessen, zugleich aber auch die Unvermeidlichkeit der Übergänge von der einen zur andern auf allen Hauptstationen oder die Erscheinung der fließenden Grenzen erklärt, welche sich überall wiederholen und welche eben die Ursache so mancher Verworrenheiten sind, wo man die principielle Geschiedenheit und die principielle Gemeinsamkeit beider nicht im voraus sich klar gemacht hat. Denn daß der Gottesbegriff innerhalb des Gebietes des

natürlichen Geistes ein anderer sein wird, als der innerhalb der Offenbarungssphäre des heiligen Geistes, ist einleuchtend. Entsprechend den engeren Grenzen, welche dem natürlichen Denken über Gott und Welt, letztere sowohl als Makro- wie als Mikrokosmus verstanden, gesteckt sind, kann der Gottesbegriff hier nur zunächst auf den Spuren der Selbsterkenntnis gesucht werden und zwar eben der noch nicht durch das neue Licht von oben erleuchteten. Auf diesen Wegen kann der Mensch nicht weiter vordringen, als bis zur Gewißheit und Klarheit über das Vorhandensein einer über ihn und die Welt übergreifenden, folglich auch sie bedingenden, sie setzenden, lebendigen Macht. Die Übereinstimmung dieser Idee aber als einer Thatsache des menschlichen Selbstbewußtseins mit den peripherischen Wesensbestimmtheiten des in Christo geoffenbarten Gottes ist auch ein Denkergebnis, das voll hinreicht, um die Angemessenheit der christlichen Gottesidee an das natürliche Denken zu bestätigen. Der Umfang der Idee in beiden Kreisen des Denkens deckt sich. Nur der Inhalt ist verschieden, sofern in dem Raume des natürlichen Denkens keine Linien gezogen werden können, welche den Kreis ausfüllen. Denn von Gesinnungen Gottes gegen die Menschheit, von einem Verkehr mit ihr, einer Herablassung zu ihr, ja einer Wesenseinigung mit ihr, weiß kein natürliches Denken in seiner Gottesidee etwas aufzuzeigen. Was wirklich den Stempel der Wahrheit und des höheren Lebens trägt, stammt meist gar nicht aus diesen Regionen, sondern ist anderswoher entlehnt und übertragen.

Der Schaden einer fortdauernden Herrschaft der griechischen Philosophie in der Gotteslehre kam auch an einer andern Stelle noch zum Vorschein. Im ganzen Bereiche der kritisch-theologischen und religions-philosophischen Wissenschaft spielt eine Hauptrolle gegen das kirchliche Trinitätsdogma, der Einwand, daß dieselbe an einem unheilbaren Widerspruch leide. Geradezu widersinnig, sagt man, und wahrhaft ungeheuerlich sei die Zumutung, unter dem Namen Gottes sich ein überweltliches Wesen zu denken, das mit demselben Rechte als Einheit und zwar als selbstbewußte, frei denkende und wollende Persönlichkeit anerkannt sein wolle, wie als eine ebenfalls aus wirklichen Persönlichkeiten bestehende Dreiheit. Der einfache, gesunde Menschenverstand sträube sich dagegen, eins gleich drei und drei gleich eins in demselben Sinne zu setzen. Der Satz der aristotelischen Logik, wonach ein Wesen

nicht im gleichen Verstande A und non A sein könne, finde hier seine uneingeschränkte, zweifellose Anwendung. Kant hat in seinem „Streit der Fakultäten“[1]) diese Anstände kurzer Hand beseitigt. Was der Vernunft widerspricht, sagt er, muß zum Vorteil der Vernunft ausgelegt werden. Die Dreieinigkeitslehre ist praktisch nicht verwertbar. Ob drei oder zehn Personen sind, hat an sich keinen Wert. Ihr wissenschaftlicher Wert beurteilt sich nach den allgemeinen Denkgesetzen. Die Logik, welche seit Aristoteles als geschlossen und vollendet gelten kann, hat die formalen Regeln alles Denkens darzulegen und zu beweisen. Die Metaphysik ihrerseits, als **ganz spekulative** Vernunfterkenntnis, hat den sichern Gang einer Wissenschaft noch nicht einzuschlagen vermocht. Das Unbedingte kann jedenfalls, wenn man annimmt, daß unsre Erfahrungserkenntnis sich nach den Dingen an sich richte, **ohne Widerspruch** nicht gedacht werden. Setzt man das umgekehrte Verhältnis, so fällt der Widerspruch weg. Mit andern Worten: Kant würde, wenn die kirchliche Trinitätslehre als objektive Wahrheit sich behaupten sollte, den darin liegenden Widerspruch für permanent erklären. Da er ihr gar keine wesentliche Bedeutung zuerkennt, so kommt das genannte Problem gar nicht zur Sprache.

Philosophischerseits ist es bei diesem Kantischen Urteil im großen Ganzen geblieben und zwar in dem Maße einhelliger, je mehr die strenge philosophische Methode in die Geleise der Popularphilosophie, in die Anschauungs- und Urteilsweise des gemeinen Menschenverstandes überging, was bei jeder nicht durch die heilige Schrift genährten und auf der rechten Geisteshöhe erhaltenen Entwicklung der Weltweisheit immer wieder das Ende des Laufes bilden wird. Das eigentliche spekulative Denken, die Beschäftigung mit den höchsten Vorwürfen des menschlichen Forschens und Wissens überhaupt, die, wie das Beispiel aller unsrer großen Denker lehrt, auch ohne einen reichen Zusatz von Phantasie gar nicht zu Stand und Wesen kommt, ist eine Höhenluft, in welcher allezeit nur ein kleiner Teil der geistigthätigen Menge sich bewegen kann. Der allgemeine, alltägliche reflektierende und räson-

[1]) Sämtliche Werke ed. Hartenstein. Band. I, 3. und 4. Abschnitt (S. 236 ff.).

nierende Verstand gewinnt das Spiel immer zuletzt wieder gegen die hohe Schule der idealen Erfinder und Entdecker, und der Empirismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes tritt an die Stelle des ernsten Fragens nach Wahrheit und idealer Vollkommenheit. Dieser untergeordnet scheinenden, in Wirklichkeit aber außerordentlich einflußreichen und mit immer neuen Erfolgen gekrönten Geistesmacht ist es zuzuschreiben, daß die Scheu vor dem Widerspruch im Gebiete des höheren Erkennens den Boden der Dogmatik auch da unterhöhlt hat, wo sonst wirklich siegeskräftige Principien dem Glauben zur Verfügung stehen zu wollen schienen. Auch Rothe ist offenbar der kirchlichen Trinitätslehre nur darum in die Zweieinheit, d. h. deutlicher gesprochen, in den Monismus hinein ausgewichen, weil er den Widerspruch der Dreiheit und Einheit Gottes nicht ertragen konnte, wobei er denn auch keinen Anstand nimmt, die Kantische Behauptung zu wiederholen, daß kein Interesse vorhanden sei, gerade einen trinitarischen Begriff von Gott herauszubringen, namentlich auch im christlichen Glauben nicht. Das kann er thun, ungeachtet er ein andermal den Satz aufstellt, daß der Gedanke eines endlosen endlichen Seins keinen Widerspruch involviere, eine Behauptung, welche lediglich vom spekulativen Standpunkt aus durchführbar ist, während sie für die alltägliche Reflexion an denselben Schwierigkeiten leidet, wie die Sätze des kirchlichen Trinitätsdogmas.

Daß auch Schleiermacher auf der Sandbank aristotelisch geschulter Reflexionstheologie sitzen geblieben ist, als er seine Glaubenslehre mit dem Lehrstücke „Von der göttlichen Dreiheit" abschloß, erkennt man bei dem Eintritt in seine Beweisführungen auf den ersten Blick. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre, sagt er in § 171 seiner Schlußabhandlung, fordere, daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich. Wir vermögen aber weder das eine noch das andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen und ebenso die Einheit des Wesens entweder geringer als die Personen oder umgekehrt. Ein strenger Mittelweg zwischen beiden, fährt er dann weiter fort, scheine nicht möglich, da wir doch immer wieder von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müssen. Jeder Versuch, dem auszuweichen, könne nur eine Annäherung an das eine oder an das andere sein. Das Ende werde sein, daß wir unstät zwischen

beiden schwanken. Dabei beruft er sich teils auf ein übereinstimmendes Wort Gregors von Nazianz, teils darauf, daß nach dem Athanasianum die kirchliche Anschauung geneigt sei, die Personen mehr geltend zu machen als die Einheit des Wesens, wenn es nämlich dort heiße: sicut singillatim unamquamque personam et dominum et deum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Der bejahende Ausdruck im ersten Satzgliede, meint er, und der verneinende im zweiten deuten darauf, daß das Übergewicht im Sinne der Kirche doch auf die Sonderung der Personen falle. § 172 schließt er dann mit der Bemerkung: da wir diese Lehre um so weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren habe, so müsse ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehen. Sein Hauptgrund für diese Gewährung einer längeren Frist zur Neubildung ist dann die Annahme, daß in der Zeit, wo sich dieses Dogma ausbildete, sehr leicht aus der heidnischen Mythologie die Vorstellung von einer Mehrheit oder Verschiedenheit in Gott einschleichen konnte. Daß diese bedenklichen Eigenschaften des Dogmas nicht schon längst zu einer Neubearbeitung desselben [wie dachte er sich wohl eine solche?] den Anstoß gegeben hätten, darüber spricht er seine Verwunderung aus, muß aber die Schwierigkeit, endgültig mit der Schrift zurecht zu kommen, rückhaltlos zugeben. So endigt dann eines der größesten Lehrsysteme, die in der Kirche je hervorgetreten sind, mit der Ablehnung einer bestimmten Äußerung über eine Kirchenlehre, von welcher zu gleicher Zeit, freilich in ganz anderem Sinne, der größeste Philosoph des Jahrhunderts, Hegel, in seiner Geschichte der Philosophie den Ausspruch gethan hat, daß sie den Angel der Welt bilde.

Der Hauptnachdruck in der Argumentation Schleiermachers fällt wohl auf den griechisch-philosophischen Gottesbegriff, den er als unantastbar voraussetzt, die Anschauung von der absoluten Einheit und Unterschiedslosigkeit, die Gott zukomme, eine Ansicht, von der Rothe mit Recht sagt, daß sie sich um so weiter von der Bibel entferne, je weiter sie hinaufgeschraubt werde, während auf dem bezeichneten Standpunkte die Meinung offenbar die ist,

daß der Gottesbegriff um so „reiner" werde, je abstrakter man ihn fasse.

Der bedeutendste Fehler der Schleiermacher'schen Deduktion ist aber der, daß dem kirchlichen Bekenntnisse Anforderungen unterstellt werden, die ihrer Natur nach von demselben ausgeschlossen sind. Schleiermacher behauptet, die Kirche fordere, daß wir jede der drei Personen dem göttlichen Wesen gleich denken sollen und umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich, während wir die Personen nur in einer Abstufung vorzustellen vermögen 2c. Diese Forderung stellt aber die Kirche nicht. Sie verlangt nur, daß wir die betreffenden Wahrheiten glauben und bekennen sollen. Nun ist, wie wir im ersten Abschnitte dieses Teiles erinnert haben, glauben und denken, denken in dem Sinne, wie es hier gebraucht wird, durchaus nicht dasselbe. Die hier bei Schleiermacher erscheinende Bedeutung des Wortes ist ganz innerhalb der Verstandessphäre zu Hause. Denken, oder wie es nachher heißt, vorstellen sind in der Hauptsache Wechselbegriffe. Beide Ausdrücke bezeichnen das Erfassen eines intellektuellen Objektes mittelst formal-logischer Kategorien. Bei dem Worte „vorstellen" schlägt das sinnliche Element vor. Man stellt sich einen Gegenstand vor, indem man sich mit Hilfe der sonst in der sinnlichen Erfahrungswelt gewonnenen Bilder denselben geistig zeichnet, also umschreibt und abbildet. So mache ich mir eine Vorstellung von einem Engel, obwohl ich noch keinen gesehen habe. Die Schilderungen, welche von diesen Wesen z. B. in der Schrift gemacht werden, geben mir die menschliche Gestalt an die Hand, mit welcher dann die höher gehenden Eigenschaften sich vereinigen lassen. Der Ausdruck „denken" unterscheidet sich von dem eben erwähnten nur dadurch, daß er das ideale Objekt mehr von der abstrakten Seite nimmt, das rein Logische an der Sache mehr festhält, während er im übrigen die Mitwirkung des konkreten Elementes, wie es der Vorstellung einwohnt, nicht entbehren kann und im Verlauf des intellektuellen Aktes auch immer wieder in denselben übergeht. Ich kann nichts denken, was ich nicht auch vorstellen kann; ich kann aber nichts vorstellen, was ich nicht in die Form irgend einer sinnlichen Anschauung kleiden oder an eine solche wenigstens anlehnen kann. Denken in diesem Sinne und vorstellen sind demnach bei Gegenständen, wie sie die kirchliche Gotteslehre uns nahe bringt, unmögliche Funktionen. Die Kirche

fordert sie auch nicht, so wenig als die Schrift sie fordert. Sie verlangt nirgends, daß ich mir Gott in seinem Wesen vorstelle, oder daß ich Gott denke. Würde sie das verlangen, so würde sie mir die Voraussetzung aufnötigen, daß ich im stande sei, Gott mittelst irgend einer konkreten Anschauung abzubilden, ihn als ein Ganzes, das ich mit meinem Begriffs- und Urteils- sowie mit meinem produktiven und reproduktiven Einbildungsvermögen umspannen kann, intellektuell zum Eigentum zu machen. Das wäre die handgreifliche Verleugnung des biblischen und christlichen Gottesbegriffes, wie wir nicht weiter darzuthun brauchen. Die Kirche sagt also nicht: wir sollen uns Gott als den Dreieinigen denken. Sie sagt nur: wir sollen an Gott und zwar als den Dreieinigen glauben, d. h. nach dem früher Ausgeführten, wir sollen ihn im Geiste mit jenem Denkvermögen fassen, das wesentlich und ausschließlich für das Übersinnliche, Unendliche, Ewige in dem Menschengeiste der Anlage nach geschaffen ist und durch Gottes Wort entwickelt wird. Es sind also zweierlei Begriffe vom Denken, welche hier bei Schleiermacher, und unzähligemale sonst in den Verhandlungen über göttliche Dinge, durcheinanderlaufen. Daß der Terminus des Vorstellens hier schon gar nicht am rechten Orte angebracht ist, bedarf nach dem Gesagten keiner besonderen Ausführung mehr. Man wird sich also, um Verwirrungen zu verhüten, der beiden genannten Worte bei der Lehre von Gott stets nur mit Vorsicht bedienen können, und sie wo möglich ganz vermeiden. Es lautet ganz anders, wenn die Kirche auffordert, Gott überhaupt und Gott als den Dreieinigen zu erkennen. Denn darunter ist nichts andres zu verstehen, als daß man sich der Thatsache seines Seins innerlich aufschließe und die Verkündigung seiner Offenbarung in Schrift und Natur als eine vollkommene, seligmachende Wahrheit praktisch und theoretisch aufnehme. Es ist ein Vorgang ganz analog dem, wenn ich mir einen Menschen, dessen Name und Persönlichkeit mir irgendwie bekannt geworden, oder den ich früher gekannt habe und bei dem mir augenblicklich beides entschwunden ist, nunmehr in meinem Gedanken- und Gedächtniskreise aneigne, beziehungsweise wieder aneigne, und nun dieses Objekt meines geistigen Lebens als einen bleibenden Bestandteil desselben gewonnen habe. Ein solcher Akt des Erkennens kann sich dann in zunehmender Klarheit und Stärke fortwährend wiederholen, und es ist also hier einesteils von Anfang

an eine zweifellose Gewißheit vorhanden, daß man mit seinen Gedanken auf der richtigen Spur ist, und andernteils ein Bedürfnis, diese Spur immer weiter zu verfolgen, den intellektuellen und moralischen Besitz, den man an diesem Gegenstande hat, in unbegrenzter Weise zu vermehren. Da nun aber ein Verlangen nach Ausbildung jener Anlage zum höheren oder höchsten Denken gar nicht bei allen denjenigen sich findet, welche zum ausgebildeten Denken im natürlichen Sinne angelegt und berufen sind, und gleichwohl die Gottesidee infolge ihrer alles beherrschenden Bedeutung von niemanden umgangen oder übergangen werden kann, so kommt es bei vielen, welche sich zu den Denkern rechnen und in irgend einem Maße auch dazu gerechnet werden müssen, sehr häufig dahin, daß die Gottesidee mit ihren undurchdringlichen Geheimnissen und eben um dieser willen ein Stein des Anstoßes wird und dem zersetzenden formalen Thun des endlichen Verstandes anheimfällt.

γ) Gegenströmung in der Philosophie.

Die Übermacht des formallogischen Urteils in der Theologie ist in Hegel auf einen Wellenschlag von entgegengesetzter Richtung gestoßen. Er hat — immer freilich in dem besondern Spiegel seiner gewaltigen Spekulation — das Licht desjenigen christlichen Lehrstückes, das im Bereiche des räsonnierenden Verstandes die meiste Ungunst zu erfahren hatte, des Dreieinigkeitsdogmas, mit energischem Angriffe gerade von der Seite her aufgefangen, von welcher es den Schleiermacher'schen und allen Kantischen Zweifeln am schärfsten ins Gesicht strahlte. Wie er die trinitarische Idee an und für sich zum Grundstein seiner Philosophie erwählte, so sind es auch zwei Hauptmomente in diesem Begriffe, welche als dem Wesen Gottes unbedingt zugehörig anerkannt werden, die Sonderung und der Widerspruch. Die gesamte Offenbarung Gottes verläuft bei Hegel in der Aufeinanderfolge der drei Evolutionen des Vaters, des Sohnes und des Geistes, deren erste in der Schöpfung, die zweite in der Erlösung, die dritte in der Vollendung der Welt sich zu erkennen giebt, die aber, wie sie zeitlich einander ablösen und gleichwohl nur den unendlichen Prozeß des in sich einigen und stets bei sich bleibenden Absoluten darstellen, so auch an sich und in der Ewigkeit eins sind und eins waren, ohne darum in einem unterschiedslosen Eins, im ewigen

Einerlei zusammenzufließen. Die formalen Grundbestimmungen der kirchlichen Dreieinigkeitslehre sind damit thatsächlich gewahrt, welches auch der Sinn sein möge, in welchem näher angesehen diese Dreiheit und Einheit des göttlichen Seins aufgefaßt wird. — In gleicher Weise wird die Kategorie des Widerspruchs, unter welche das kirchliche Dogma fällt, zu seinen Gunsten aufgenommen und verwendet. Die einzelnen Momente dieser ewigen Gottesoffenbarung heben an sich einander gegenseitig auf. Der reflektierende und räsonnierende Verstand faßt diese Momente je in ihrer Einzelheit und Besonderung, in ihrem Fürsichsein; er erkennt sie als solche, die sich gegenseitig negieren. Die spekulative Vernunft aber als die Fähigkeit, das Unendliche in sich aufzunehmen, schwingt sich zur Höhe der Idee empor und schaut dieselbe als ein lebendiges, geistiges Wesen, das über die einzelnen Momente übergreift und sich als ein vollendetes Ganzes zur Anerkennung bringt. Das Unendliche, welches an und für sich den unauflöslichen Gegensatz gegen das Endliche zu bilden scheint, der Geist, welcher der Materie, das Ewige, welches dem Zeitlichen vermeintlich mit der Prognose gänzlicher Unvereinbarkeit gegenübersteht, erweist sich bei eingehender Entwicklung seines Gedankeninhaltes als ein solches, das in seiner starren Abgeschlossenheit gar nicht verharren kann, sondern von selbst vermöge innerer Notwendigkeit zu dem Endlichen sich herabneigt und in dasselbe übergeht. Oder anders gefaßt: beide Begriffe, der des Endlichen, Zeitlichen, Stofflichen einerseits, und der des Unendlichen, Ewigen, Idealen andrerseits tragen von Hause aus in sich den Drang, sich einander entgegenzubewegen und ineinander überzugehen. Nicht nur das Jenseitige teilt sich, besondert sich, nimmt die Natur des Diesseitigen an, sondern auch das letztere schließt sich gegen das erstere auf und streckt sich gleichsam nach ihm aus, bis es zur wesentlichen Vereinigung beider kommt. Und damit ist dann also der Widerspruch, der einesteils zum Wesen des Seins gehört und andrerseits doch als solcher nicht bestehen bleiben kann, wenn nicht alles Denken und Leben zu Grunde gehen soll, aufgelöst und aufgehoben.

Daß diese Hegelschen Gedanken aus einer Wurzel der Wahrheit herausgewachsen sind, muß jedermann fühlen und ist auch unschwer nachzuweisen. Man nehme z. B. vor sich den Begriff der unendlichen Sternenwelt. So wie er im ersten Augenblicke sich kundgiebt, scheint er das gerade Gegenteil zu sein von

dem der Erde mit ihrem vergleichsweise eng begrenzten Horizont und der mit menschlichem Maße wohl zu messenden Atmosphäre. Tritt man aber der Vorstellung näher, so teilt sich dieser unendliche Himmel in bestimmt zu unterscheidende Himmelsräume, und löst sich auf in eine Anzahl mehr oder weniger meßbarer und berechenbarer überirdischer Weltsysteme. Der Gedanke der Unendlichkeit andrerseits läßt sofort die Endlichkeit durchscheinen, sofern der Geist, der ihn denkt, nicht im stande ist, ihn anders zu denken, als so, daß er eine Grenze nach der andern setzt und jede, als noch nicht weit genug, wieder auslöscht, um abermals einen weiteren Kreis zu beschreiben u. s. f. Woraus denn schließlich folgt, daß, was ich Unendlichkeit nenne, nichts andres ist, als ein aus unzähligen Endlichkeiten sich zusammensetzendes Ganzes, ein unendliches Endliches. Damit ist also die Idee des Unendlichen unversehens in die des Endlichen eingegangen und gleichsam umgeschlagen. Von der entgegengesetzten Seite angefaßt, ist der Hergang der gleiche. Der Geist nimmt vor sich die Vorstellung eines bestimmten Zeitabschnittes. Das, was der Zeitabschnitt, die Minute, die Stunde zu einem beschränkten, endlichen Dinge macht, ist, daß dieselbe eine Grenze hat, daß ihm ein Seiendes vorangeht und ein Seiendes nachfolgt. Wo ist das letzte Glied dieser Reihe? Wann stößt man auf den Zeitabschnitt, dem keiner mehr nachfolgt, oder wie weit muß ich zurückgehen, um denjenigen zu finden, dem keiner mehr vorangeht? Weder das eine noch das andre ist möglich. Die Bewegung der Zeit geht vor dem denkenden Geiste ohne Aufhören fort, ein Anfang läßt sich ebenso wenig ermitteln. Damit verwandelt sich der Begriff des Zeitlichen kraft einer inneren Bewegung in den Begriff der Ewigkeit. Und doch ist das Ergebnis nicht das, daß das eine in das andre verschlungen würde. Ungeachtet der Zeitbegriff dem der Ewigkeit weicht, sobald man ihn anhaltend verfolgt, kommt es doch niemals dahin, daß die Idee der Ewigkeit ein für allemal an seine Stelle träte. Und ebenso wenig findet das Umgekehrte statt. Jeder der beiden Begriffe ist in den andern übergegangen und dennoch hat er sich in der Stellung behauptet, in welcher er den entgegengesetzten von sich ausschließt. Denn eine Mischung beider, vermöge welcher das Unendliche zum Teil endlich und dieses zum Teil unendlich wäre und ein Drittes entstände, das weder ewig noch zeitlich wäre, giebt es nicht. Mit andern

Worten: der fundamentale Widerspruch, in welchem die beiden Kategorien miteinander stehen, ist unauflöslich und beherrscht nach wie vor unser gesamtes Denkleben. Wir fühlen uns aber durch denselben nicht nur nicht am Denken gehindert, sondern vielmehr in demselben gefördert, er ist uns schlechthin notwendig, bildet die Achse all unsres Philosophierens und, soweit Theologie und Philosophie sich auf einem Boden begegnen, auch unsres theologisch-wissenschaftlichen Lebens. — Das ist die Antwort, welche das Hegelsche System giebt auf die Frage, die Kant in seinen Antinomien aufgeworfen, aber durch Verzichtleistung auf eine Antwort erledigt hat. Sie lautet kurz: *der Widerspruch ist für die Idee des Unendlichen, des Absoluten, des Ewigen konstituierend. Ohne Widerspruch giebt es keinen Gottesbegriff*, nicht einmal einen Begriff des Universums. Aber der Widerspruch hebt sich selbst auf in einem Höheren, das nicht aus jenen Gegensätzen zusammengefügt, sondern in ihrer Beziehung aufeinander an sich schon gesetzt ist.

Die Lösung des Rätsels, welche Hegel in dem ausgeführten Grundbegriffe seiner spekulativen Logik zuwege gebracht hat, reicht in gewisser Hinsicht so nahe an den Vollgehalt der kirchlichen Trinitätslehre, daß man sich der Hoffnung hingeben konnte, es sei gelungen, die höchsten Schwierigkeiten, welche diesem Dogma auf dem Wege der wissenschaftlichen Bearbeitung begegnen können, zu beseitigen. Der immanente Lebensprozeß einer Selbstentfaltung des Absoluten, welche zugleich eine Selbsterhaltung ist, gleicht in beachtenswerter Weise dem Evangelium, welches das Heraustreten des göttlichen Urwesens aus seiner Weltferne und Weltfreiheit, ein Eingehen in ein Anderssein mit der ganzen Fülle seines unendlichen Seins, sein Einsbleiben mit sich selbst in diesem Anderssein und schließlich seine Wiederkehr zu sich selbst aus dieser Selbstentäußerung zum höchsten Inhalte hat. Der Fehler ist nur, daß dem, was Hegel unter dem sichselbstentäußernden und sich selbst wieder in sich zurückwendenden Absoluten versteht, schließlich nicht der Gott der Schrift entspricht, welcher aus seinem Schoße das ewiglebendige, selbstbewußte und seiner selbst schlechthin mächtige Wort als ein zweites absolutes Ich entläßt, durch dasselbe sodann in seinem ewigen gleich göttlichen Lebenshauch als den Urgrund alles Seins die endliche Welt zur Liebesgemeinschaft mit sich selber schafft und die sündige Welt aus Liebe durch rückhaltlose

Selbsthingabe sogar in den Tod wieder zu neuem Leben hervorruft. Denn an die Stelle dieser dreifachen absoluten Ichheit mit ihrem Liebesleben tritt vielmehr der unpersönliche schöpferische Urgedanke, welcher wie ein von sich selbst sich bewegendes Lebewesen von unbekannter Herkunft den Reichtum seiner inneren Anlage in gesetzmäßiger Aufeinanderfolge aufschließt und die zwischeneingekommene Störung des universalen Lebenswerkes durch die in dem Werke selber liegenden Heilmittel allmählich wieder aufhebt. Ein selbstbewußtes Subjekt, das solches alles thut, giebt es also nicht. Es ist ein an sich selbst unfaßliches, ewig geheimnisvolles unpersönliches Regen und Bewegen, das seinen tiefsten und stärksten Nerv in der automobilen Thätigkeit des spekulativen Geistes hat. Die ganze Geschichte von der Schöpfung, Erlösung und Heiligung der Welt verliert unter diesen Händen den Charakter einer freien, selbstbewußten That, sie zerschmilzt und zerfließt in die Formen eines logischen Seins und Werdens und endet daher ganz übereinstimmend mit dem Entwicklungsgange der sonstigen anthropologischen Weltweisheit so, daß die Liebe aus dem Bereich der Gotteslehre verschwindet. Die Hegelsche Spekulation zerschellt an demselben Felsen, an welchem die Systeme aller Philosophen aus der Nachfolge des Cartes gestrandet hatten.

Wenn nun aber die Hoffnung auf eine Lösung der philosophischen Knoten im Begriffe der christlichen Trinität bei Hegel sich getäuscht sieht, so kann man deshalb keineswegs behaupten, daß von dieser Seite für die fragliche Aufgabe nichts geschehen sei. Durch die Flüssigmachung des Begriffs vom Widerspruch und seine Einordnung in die Gotteslehre als integrierender Bestandteil des höchsten Denkens hat er den formal-logischen Anstoß, welchen die Wissenschaft an dem Dreieinigkeitsglauben nehmen konnte, weggeräumt. Von der Seite her, von welcher aus Schleiermacher mit seiner Verneinung an die Kirchenlehre herantrat mit der Behauptung, daß uns hier etwas in unser Geistesleben aufzunehmen zugemutet werde, das gegen die unabänderlichen, natürlichen Denkgesetze verstoße, kann gegen das Dogma nicht mehr vorgegangen werden, wenn man nicht die im Geistesleben der Menschheit bereits gemachten Entdeckungen — denn das sind sie in der That — ignorieren will.

Neben dem Hegel'schen System einer spekulativen Logik hat, wie bekannt, die Schelling'sche Naturphilosophie in ihrer

intellektuellen Anschauung einen bedeutenden Schritt über den bisherigen Gottesbegriff hinaus gethan. Angeregt durch den kühnen theosophischen Ideenflug Jak. Böhmes hat Schelling dem abstrakten Gottesbegriffe der aristotelischen Theologik den folgenreichen Satz von der Natur in Gott entgegengestellt, indem er ausführte, Gott könne ohne einen innern Gegensatz nicht gedacht werden, und dieser Gegensatz sei der Grund seiner Offenbarung an die Welt. Das göttliche Wesen sei der Ur- oder Ungrund, der in zwei gleichartige Anfänge auseinandergehe. Das Vollkommene gehe aus dem Unvollkommenen, das Licht aus der Finsternis hervor. So auch in Gott. Gott müsse eine Grundlage seiner Existenz haben, aber in ihm selbst. Durch diesen Gegensatz erzeugt sich in Gott eine reflexive Vorstellung; Gott erblickt sich in seinem Ebenbilde. Das ist das ewige Wort in Gott, die Verklärung des Realen durch das Ideale. Daraus entsteht sodann die Weltschöpfung, nämlich zuerst die Geburt des Lichts, die vom Anfang bis zur Erschaffung des Menschen reicht; auf sie folgt die Geburt des Geistes oder die Entwicklung des Menschen und ebendamit das Werden einer Geschichte. Das wesentliche Interesse Schellings ist, den abstrakten Gegensatz zwischen Gott und der Materie, welcher in den Lehrsystemen der Kantischen Richtung schlechthinige Voraussetzung war, zu beseitigen, die Natur in ihrer Einheit mit Gott zu begreifen, und das Reale und das Ideale miteinander zu versöhnen. So stellt sich sein Gottesbegriff nach der Wandlung dar, welche seine Philosophie zuletzt eben unter der zunehmenden Einwirkung Böhmes erfahren hatte.

Bei den mannigfachen Phasen, welche Schellings Spekulation erlebt hat, ist es schwer, die durch alles hindurchgehende Tendenz einheitlich zu schildern. Der philosophische Grundgedanke war jedenfalls der, Gott und die Natur in ein lebendiges Wesensverhältnis zu einander zu setzen, also die letztere in die ideale Höhe einer wirklichen Gottesoffenbarung zu erheben, andrerseits aber das Sichherablassen Gottes als des absoluten Geistes zur Natur als einen Fundamentalsatz des philosophischen Denkens mit sicheren Bürgschaften zu umgeben. Nach dieser Seite hin ist Schelling entschiedener Miturheber einer neuen, realeren Gotteslehre geworden, und seine unerschöpfliche Gedankenfülle ist in

mannigfacher Weise auch auf die Theologie als wertvolles Erbe übergegangen.

An eine christliche, speziell biblische Ausgestaltung des Gottesbegriffes ist aber dabei wieder ebenso wenig zu denken, als bei Hegel und den Vorgängern. Die „Natur in Gott" ist für Schelling näher angesehen doch nichts andres als das dem Unendlichen wesentlich anhängende Endliche. Was er alles darunter begreift, sieht man am besten aus der Art, wie er das Christentum in der Weltgeschichte konstruiert, wenn er sagt: die Menschwerdung sei ewig; Christus sei nur der Gipfel derselben; als Individuum sei er eine rein aus seiner Zeit begreifliche Person — ein Gedankengang, in welchem er auch zu der Behauptung fortschreitet, daß die Vollendung des Christentums, welche noch zu erwarten, ihr Haupthindernis in der andern Religionsschriften weit nachstehenden Bibel finde. Denn wenn diese Äußerungen auch einer seiner früheren Perioden entstammen, so ist doch bei dem unklaren Bewußtsein, das der große Philosoph von seiner eigenen geistigen Entwicklung allezeit gehabt und in welchem er auch eine wesentliche Differenz seiner späteren von seinen früheren Anschauungen nie zugegeben hat, ein Fortwirken solcher Anschauungen bis in die dem Christentum mehr angenäherten Verwandlungen nicht mit Grund zu verneinen.

Die Streiflichter, welche wir in den letzten Ausführungen auf die Leistungen der Philosophie, genauer der Religionsphilosophie, in betreff der Gewinnung eines adäquaten Gottesbegriffes geworfen haben, sind hinreichend, um darzuthun, wie weit die Wissenschaft des systematischen Gedankens noch von dem genannten Ziele entfernt ist. Was wir in diese Beleuchtung stellten, war vor allem der Gottesbegriff an und für sich und sodann seine besondre Ausgestaltung zur Dreieinigkeitslehre. Es wird unserm Zwecke förderlich sein, wenn wir im Vorübergehen auch noch den einzelnen Gliedern des Begriffes unsre Aufmerksamkeit zuwenden. Denn in der Ausbildung des einzelnen Gliedes erhält das Ganze seine genauere Charakteristik und legt es eine Probe seiner lebendigen Wurzelkraft ab. Eine solche Stichprobe, wenn wir so sprechen dürfen, giebt u. a. die Lehre von den Eigenschaften Gottes ab. Eine dieser Eigenschaften haben wir bereits mehrfach in diesem Sinne verwendet, die Liebe. Wir haben unsern Gegenstand damit in seiner letzten und inhaltreichsten Entwicklung an-

gefaßt. Denn daß das ganze Wesen Gottes in der Liebe kulminiere, ist die übereinstimmende, wenn auch nicht genügend durchgeführte Anschauung in allen theologischen und den meisten religions-philosophischen Systemen. Um so lohnender erscheint es, wenn wir nun auch die entgegengesetzte Seite des göttlichen Wesens ins Auge fassen, die Seite der Natur, wie man es oftmals in der dogmatischen Sprache auch ohne specifisch Schelling'sche oder Böhmische Begriffe damit zu verbinden, genannt hat. Von allen hieher gehörigen Eigenschaften ist wohl die Allgegenwart eine der am schwierigsten zu definierenden. Wenigstens haben die Prädikate der Ewigkeit und der Allmacht, welche auf dieselbe Seite zu stellen sind, niemals dieselben widersprechenden Erörterungen hervorgerufen, wie das eben genannte. Wir führen zunächst ein Beispiel aus der Kantischen Schule vor. Der reformierte Prediger Mellin in Magdeburg, der insbesondre durch sein „Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie" die Lehren Kants zu verbreiten suchte, äußert sich in einem Artikel der Ersch und Gruber'schen Encyklopädie dahin: Allgegenwart sei die Vorstellung von Gott, daß alle Dinge in der Welt in demjenigen Verhältnisse zu seiner Erkenntnis gedacht werden müssen, wie diejenigen Dinge, die uns gegenwärtig sind, zu unsrer Erkenntnis. Gegenwärtig, heißt es dann weiter, ist uns, was wir empirisch anschauen und durch die Sinne wahrnehmen können. Uns ist eine Allgegenwart im Erschauen unmöglich. Gott ist alles Existierende gegenwärtig. Seine Allgegenwart ist nicht lokal, nicht Dasein Gottes an allen Punkten des Raumes. Denn ein Ding (!) kann nicht an zwei Orten zugleich sein. Wollte man behaupten, daß Gott an allen Orten sei, so müßte man ihn als ein Kompositum denken, als eine in die ganze Welt ausgedehnte Masse, etwa wie die Luft. Als der vollkommenste Geist kann er aber gar nicht im Raum gedacht werden. Gott ist auch nicht eine Art Weltseele. Das wäre wider die Unabhängigkeit Gottes. Gott müßte dann nicht nur in den Dingen wirken, sondern auch selbst von ihnen Wirkungen erhalten, was für die Unleidsamkeit eines höchsten Wesens nicht passen würde. Die Allgegenwart Gottes, heißt es dann zuletzt, ist auch nicht virtual, so daß er mit seiner Kraft in allen Dingen wirkte; denn das wäre nicht Gegenwart, sondern Wirksamkeit. Es ist also diese Eigenschaft Gottes eine Vernunftidee, die wir mit dem Verstande nicht er-

reichen können. Mit der Frage: wo ist Gott? hat die Allgegenwart nichts zu thun, denn das Wo betrifft einen Punkt im Raum, den Ort der Körper.

Es springt in die Augen, wie hier dem Begriffe der Allgegenwart, der doch ohne alle Frage im volksmäßigen Gottesbewußtsein eine ebenso unangreifbare Stelle hat wie in der wissenschaftlich geformten Gottesidee, gleich von Anfang an aus dem Wege gegangen wird. Die Allwissenheit wird ihr untergeschoben, weil das Moment eines wirklichen Seins Gottes bei und in den Dingen, die er geschaffen hat, als völlig unvereinbar mit seinem Wesen als reiner Geist anzusehen sei. Dabei wird Gott, um die Unmöglichkeit einer wesentlichen Gegenwart Gottes bei den Dingen zu erhärten, selbst unter den Begriff eines Dinges gebracht. Die Ablehnung der Örtlichkeit als Moment der Selbstoffenbarung Gottes, mit andern Worten: die Streichung des Begriffes der Allgegenwart aus der Gottesidee, ist das Endergebnis der Betrachtung. Die Verweisung desselben unter die Vernunftidee, über die der Verstand nichts aussagen kann, ist gleichbedeutend mit dem Verzicht auf die wissenschaftliche Behandlung des Gegenstandes überhaupt. Denn ohne Verstand kann man auch über Vernunftideen sich nicht aussprechen.

Einen ganz entgegengesetzten Anlauf nimmt Otto Pfleiderer in seinem Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre 1886. Allgegenwart Gottes, sagt er § 68, bedeutet in der Schrift die Freiheit Gottes von den Raumschranken und das Durchwalten aller Räume mit seiner wirksamen Kraft, insbesondere der Offenbarungsstätten mit seiner Segensgegenwart. Man unterscheide ganz richtig die omnipraesentia essentialis und die operativa, was soviel heiße als: Gott sei seinem Wesen nach schlechthin raumloser Geist, sein Wirken aber verschieden, je nach den Räumen. Der Raum sei keine Schranke, aber die festgesetzte Form seines allmächtigen Wirkens. Er sei körperlos. Es bestehe aber doch ein Verhältnis zur Natur analog dem Verhältnisse des Geistes zu seinem sinnlichen Organismus. Dabei wird wohl auf die Beziehung, in welcher der Geist zum Gehirn hauptsächlich und zum Seelenorgan überhaupt und in welchem er dann zu den übrigen Gliedern ꝛc. steht, der Nachdruck zu legen sein.

Die Freiheit dieses Urteils von der Herrschaft des Spiritualismus ist bemerkenswert. Bei dem harmonischen Verhältnisse,

in welches der Verfasser hier zu der Schrift getreten ist, konnte es nicht schwer halten, von diesem Punkte aus alle drei Linien zu konstruieren, welche zu einem im vollen Sinne biblischen Gottesbegriff führen würden. Denn es fehlt der hier niedergelegten Anschauung weder an derjenigen Idealität, bei welcher die Erhabenheit Gottes über die Materie gewahrt bleibt, noch an derjenigen realen Beweglichkeit und Weite, welche notwendig ist, um die Vorstellung von einer wirklichen Immanenz Gottes in der Welt zu gewinnen. Was vermißt wird, ist nur die Anerkenntnis der Idee der Leiblichkeit im Wesen Gottes, also der Natur in Gott. Denn wenn Räumlichkeit die festgesetzte Form des allmächtigen Wirkens ist, so muß irgendwelche, wie immer auch näher zu bestimmende positive Beziehung Gottes zu derselben existieren, sintemal es keine Form des göttlichen Thuns geben kann, welche nicht auf einer inhaltlichen Unterlage ruhen würde, und aus ihr ursprünglich sich herausgebildet hätte. Daß die schlechthinige Raumfreiheit Gottes neben seiner Leiblichkeit bestehen kann, liegt nicht nur in dem Wesen dieser Leiblichkeit selbst, welche ja der unsrer Erfahrung allein vollständig zugänglichen Stoffwelt ganz und gar nicht gleichartig, sondern selbst als etwas, von unserm Standpunkt aus gesehen, Geistiges zu fassen ist; es ist auch durch den stets wiederkehrenden Kanon geschützt, daß überweltliche Thatsachen, oder, was dasselbe sagen will, Wahrheiten, welche zur Idee Gottes kraft der Offenbarung selbst und entsprechend dem gläubigen Denken unumgänglich gehören, einander nicht aufheben, auch wenn sie der formalen Logik zufolge als unvereinbare Gegensätze sich darstellen.

Blicken wir zurück auf die Errungenschaften der selbständigen Wissenschaft im Reiche der metaphysischen Fragen, so kann nichts belehrender sein als das Bild, welches J. Fr. Herbart in seinen einschlägigen Schriften (ed. Hartenstein 1851) davon entworfen hat. Die Schärfe, mit der er, der ausgesprochene Anhänger und Bewunderer Kants, die Mängel der bisherigen philosophischen Methoden kritisiert, mag auf manche den Eindruck machen, daß von hier aus der Weg zum Skeptizismus nicht mehr sehr weit sein könne, und wir können es begreifen, wenn Chr. Sigwart in seiner Logik (1873) über Herbart das Urteil fällt (II, § 74), seine Philosophie bezeichne einen Rückschritt gegen die Auffassungen, welche sie bekämpfe. Denn es ist ein vielfach recht dunkles Ge-

mälde, das man vor Augen bekommt, und auf Ergänzung der namhaft gemachten Lücken, wie auf Entdeckung neuer positiver Gesichtspunkte in diesen Regionen ist es bei Herbart wenigstens nicht abgesehen. Aber es giebt Rückschritte, die in Wahrheit Fortschritte sind, weil sie aus Irrwegen hinausführen und zu neuem Forschen wenigstens auffordern. Und dieses Verdienst wird man den Untersuchungen eines so energischen Denkers, der sich durch Klarheit der Darstellung und durch lebendige Natürlichkeit der Sprache vor vielen seinesgleichen auszeichnet, nicht absprechen können. Herbart sieht vor allem dem Widerspruch, diesem Schreckgespenste der modernen Schulen, wie Hegel fest und kühn ins Auge. Mit starken Schritten, sagt er in der Vorrede zum systematischen Teile seiner Allgemeinen Metaphysik, nähere sich die Zeit, wo man der Grundbedingung des Verstehens, nämlich der Anerkennung der in den Erfahrungsformen gegebenen Widersprüche, und hiemit auch einer veränderten Auffassung des menschlichen Wissens überhaupt, sich nicht länger werde entziehen können. Hegel, bemerkt er dann, habe auf diese Widersprüche ein so helles, ja grelles Licht geworfen, daß das blödeste Auge sie endlich werde sehen müssen. Und nur eines scheine der berühmte Mann vergessen zu haben, daß das Kolumbus-Ei geknickt werden mußte, ehe es stehen konnte. Die Metaphysik, solange sie noch arbeite, um ihre Probleme nur erst ins klare zu bringen und scharf auszusprechen, befinde sich im Kriegszustande wider die Logik; ihre Art zu reden, sei davon die Folge und der Ausdruck. Man dürfe nicht von ihr verlangen, daß sie gewisser sei und tiefer dringe, als sie könne infolge der Erfahrung. Sie vermöge nicht mit eigenem Lichte zu leuchten, sondern nur wiederzugeben, was sie empfing. — Herbarts durchdringender Blick in die Manipulationen, durch welche die abstraktverständige Reflexion über Gegenstände des überweltlichen Seins sich den Schein wirklicher, lebensvoller Wahrheitserkenntnis zu geben weiß, kennzeichnet sich durch einen Satz über Spinoza und den Einfluß dieses Philosophen auf die Geistesarbeit seiner und der nachfolgenden Zeit. Spinozas größte Tugend, sagt er, ist seine fast gänzliche Nacktheit. Seine Liebhaber pflegen ihn sorgfältig zu bekleiden, ehe sie ihn in die Gesellschaft einführen. Aber Spinozas Substanz ist ein dürrer, theoretischer Begriff, und lediglich als von einem solchen können wir von ihm reden. (Allg. Metaph. I, 173.) Dagegen rühmt

er es an Kant, daß er gewußt habe, wie der allgemein vorhandene und notwendige religiöse Glaube nicht von denjenigen metaphysischen Sätzen getragen, und auch nicht merklich gefährdet werden könne, wodurch die Schulen sich das Ansehen geben, denselben zu stützen oder zu verbessern. Wer einigermaßen, fügt er hinzu, einen Begriff habe von der Beschaffenheit dessen, was wir menschliche Erkenntnis nennen, der wisse, daß eine große Wahrscheinlichkeit überall stärker und nützlicher sei als das strenge Wissen selbst. Denn gegen jedes Wissen lassen sich Zweifel erheben, die jedoch mitten im Leben gar nicht beachtet werden. (S. 132. 143.)

In der That ist das Zugeständnis, daß die Philosophie von der begrifflichen Durchdringung des empirischen Stoffes auf die letzten Gründe alles Seins und Werdens nicht übergehen könne, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln, ein sicheres Zeichen, daß die Wissenschaft an einem Scheidewege steht, daß eine reinliche Ausscheidung dessen, was der Mensch aus eigener, geistiger Macht Positives, Bleibendes aufzubringen vermag, einen der notwendigsten Durchgangspunkte bilden muß, wenn man aus der herrschenden Verwirrung der Begriffe von göttlichen und menschlichen Dingen auf einen festen Grund gelangen will. Dem ist aber noch lange nicht genug gethan, wenn man wie die anthropologische Gotteslehre sich von der metaphysischen Gedankenarbeit einfach durch ein non liquet oder durch eine Umprägung aller Seinsurteile auf theologischem Gebiete in Werturteile losmachen und die Summe der Gotteserkenntnis mit dem abschließen will, was sich auf dem Wege der Analyse psychologischer Thatsachen als Wahrheit feststellen läßt, während man doch den Anfangsgedanken selbst noch gar nicht als Wahrheit legitimiert hat. Die geheime Instruktion dieser philosophischen Diplomatie lautet dann doch wieder auf die schlechthin wünschenswerte und überall gewünschte Erzielung einer metaphysischen Schlußposition, zu deren Gewinnung eine geheime metaphysische Anfangsposition ebenfalls unentbehrlich war. Ohne einen solchen Erfolg in der Hand zu haben, verläßt kein Meister philosophischen Denkens seinen kurulischen Stuhl. Ob der Erfolg dann mehr positiver oder mehr negativer Art ist, darauf kommt es schließlich nicht mehr an, wenn man nur den Gipfel erstiegen hat, auf den es von vornherein abgesehen war. Dann endigt aber das mühsame, großangelegte Werk in der

ewigen Nebelregion, nicht wie es wollte und sein muß, in den lichten Höhen der aufgegangenen Morgensonne eines neuen Tages.

Gegen die weitere Verfolgung der bisherigen doktrinären Bahn in Sachen der Gotteserkenntnis ist immerhin in neuerer Zeit manches bemerkenswerte Zeugnis von verschiedenen Standorten der protestantischen Wissenschaft her abgelegt worden. Schon Rothe hat geklagt, daß unter dem Einflusse der aristotelischen Lehre vom Absoluten als dem schlechthin Einfachen und Unbeweglichen unsre biblische Theologie hinter ihrer Aufgabe so merklich zurückgeblieben sei. In eingehender Weise hat J. Kaftan (Dogmatik 1897) diesen Schaden untersucht. Der transscendente Gottesbegriff der platonisch-aristotelischen Philosophie, sagt er (S. 137), habe seinen Einzug in die christliche Kirche und Theologie gehalten. Gott wurde vor allem als Nichtwelt erkannt, als absolut einfaches, schrankenloses Sein. Daneben sei er wieder Urheber und Lenker der Welt. Das seien disparate Gedanken, deren innere Einheit schwer nachzuweisen, aber auch gar nicht nachzuweisen versucht worden sei. Die Gotteserkenntnis bleibe auf diese Weise von der Schrift weit entfernt. Die Erkenntnis Gottes als höchster Energie des persönlichen Willens, als der heiligen Liebe fehle ganz oder sei in den Hintergrund gedrängt. Es sei wirklich eine der großen Grundfragen der Philosophie und Theologie, ob wir in der näheren Bestimmung des Wesens Gottes Aristoteles zu folgen haben oder dem Evangelium. Die meisten Vertreter der christlichen Theologie halten es heute noch mit Plato und Aristoteles gegen das Evangelium. — Dem prüfenden Blicke des von Ritschl ausgegangenen Dogmatikers ist es aber auch nicht entgangen, daß bei aller Wichtigkeit des subjektiven Elementes, das durch Schleiermacher als ein neues Ferment in die ganze neuere Theologie eingeführt worden sei, die Theologie einen universalen Charakter tragen, daher auch irgendwo im Reiche des Wirklichen die Anknüpfungspunkte für die in ihr darzustellende Wahrheit aufsuchen müsse. Die subjektive Frömmigkeit gebe keine objektive Grundlage und stimme nicht mit dem Princip: die Schrift allein. Das sind weittragende Worte. Man darf begierig sein, ob sie in unsrer nicht räsonnier- aber denkmüde gewordenen Zeit einen entsprechenden Widerhall finden werden.

B. Der Begriff vom Menschen.

a) Zug zur Negation.

Dem Gottesbegriffe des christlichen Glaubens steht als der andre Brennpunkt der wissenschaftlichen Ellipse der Menschenbegriff gegenüber; auf die Theologie im engeren Sinne des Wortes hat naturgemäß die Anthropologie zu folgen. Es ist eine naheliegende Erwartung, daß dieser Begriff den wahrheitsuchenden Geist nach Art und Umfang in keinem geringeren Grade beschäftigen werde, als der erstere. Das ist nun nach einer Seite hin auch der Fall. Die Lehre von der Erschaffung des Menschen, von seinem Urzustande, von dem Fall, der Sünde und ihren Folgen nimmt in den Systemen der Glaubenslehre einen beträchtlichen Raum ein und ist auch Gegenstand des mannigfaltigsten, gründlichsten und scharfsinnigsten Nachdenkens in der Christenheit von jeher gewesen. Auffallend ist nun, daß auch diesen Forschungen größtenteils ein ganz übermächtiger Zug nach der negativen Richtung einwohnt, sofern nämlich nach verhältnismäßig sehr kurzen Auseinandersetzungen über die schwierigen Fragen der Paradiesesepoche das Interesse sich fast ausschließlich den Erörterungen über die Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zuwendet, um damit für die große Position des Heils den nötigen Raum zu gewinnen, während das Positive, was mit der Schöpfung Adams gegeben war, fast nur übergangsweise zur Sprache kommt. Man kann dieser Verwunderung über die Hinneigung der Wissenschaft zu den negativen Bestandteilen der christlichen Wahrheit die Thatsache entgegenhalten, daß eben die Erlösung den Grundton für die Dogmatik angeben müsse. Erlösung setze aber ein Übel, also ein Negatives voraus und die Größe der Erlösungsidee erscheine nicht anders als auf einem dunkeln Hintergrunde von entsprechender Bedeutung. Das ist nicht zu bestreiten. Aber die Verneinung ist doch niemals das erste. Es muß etwas da sein, das verneint werden kann, und daraus folgt, daß die Kreise beider, der Position und der Negation sich mindestens decken müssen. Der Erlösungsbegriff selber bringt auch wieder, zumal in der Christologie, eine solche Fülle positiver Wahrheiten zu tage, daß es nicht begreiflich erscheint, wie die positive Voraussetzung desselben eine so dürftige sein soll, die negative aber eine so mächtige und reich ausgestattete. Die

Idee des Menschen an sich, wie er aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, muß etwas viel Bedeutenderes sein, als unsre Dogmatik in der Regel erkennen läßt. Sonst könnte das Heil in Christo nicht das genügende Gefäß auf Erden angetroffen haben, in welches es mit seiner ganzen göttlichen Fülle ausgegossen werden konnte.

Man wird unsre Bemerkungen gerechtfertigt finden, wenn man die Lehrbücher der Dogmatik nacheinander auf das Interesse untersucht, das sie der Anthropologie an sich selbst haben zu teil werden lassen. Da wird es sich herausstellen, daß vor allem die anthropologisch gerichtete Theologie, wie wir sie im vorhergehenden gezeichnet haben, auf die theologische Anthropologie sich sehr wenig einläßt, daß aber auch im Bereiche der positiven Theologen dieses Feld eine unerwartet dürftige Ausbeute gewährt. Wir legen hiebei selbstverständlich wie allenthalben den Maßstab der heiligen Schrift an. Die biblische Theologie, welche hier den Vorgang hat, ist durch den Gang der Schöpfungsgeschichte angewiesen, zuerst dasjenige zu verwerten, was in der mosaischen Urkunde von allgemein oder doch nahezu allgemein anerkanntem, thatsächlichem Stoffe sich findet. Dahin rechnen wir: daß die Welt nicht als eine absolute Einheit, sondern als eine Doppelheit, als Himmel und Erde von Anfang an in den Horizont unsres Denkens hereintritt; daß der Mensch nicht nach Art der Pflanzen und Tiere durch das bloße gebietende Wort Gottes geschaffen ist, sondern durch eine besondere göttliche That sein Dasein erhält; daß er nicht durch einen einzigen momentanen Akt Gottes, sondern durch ein in bestimmter Abgrenzung und Abstufung aufeinander gefolgtes Doppelwerk zum Leben kommt; daß in diesem Werke der Leib das erste war, der Geist das zweite; daß nach dem vorhergegangenen ausdrucksvollen Worte des Schöpfers der Mensch ein Bild Gottes sein und nach der Ähnlichkeit Gottes gemacht werden sollte; daß — mag nun die schwer zu erklärende zweifache Schilderung der Genesis harmonistisch zurecht gelegt werden, wie sie will — der Mensch schließlich jedenfalls nicht als ein einheitliches Wesen aus der Hand Gottes hervorging, sondern als ein zweifaches, eine Zweiheit, welche durch den Rückblick auf die Weltschöpfung V. 1 eine ganz besondere erhöhte Bedeutung erlangt; endlich: daß an die geschehene Erschaffung des Menschenpaares die Gründung der Familiengemeinschaft und die Einsetzung des Menschen in die Herrschaft

über die Erde und die ganze Natur unmittelbar sich anschließt. Alle diese Punkte, welche von den noch innerhalb der christlichen Glaubensgrenzen sich haltenden Gottesgelehrten als Fundament für das Dogma vom Menschen gemeinsam festgehalten werden, schließen in sich die Ansätze zu einer biblischen Anthropologie, welche erst zur Klarheit herausgearbeitet werden muß, ehe die Erörterungen über den Urzustand mit ihren Fragen über die anerschaffene Vollkommenheit, das posse non mori und non posse mori u. s. w. beginnen können. Einer andern theologischen Disciplin als der biblischen Glaubenslehre können sie nicht zugewiesen werden. Was davon man der Ethik vorbehalten wollte, wie die Stücke von der Ehe, der Familie, dem Staat ꝛc. ist, wenn es auch zur dortigen Principienlehre gehört, gleichwohl in der Glaubenslehre ebenso unentbehrlich. Die Anthropologie spaltet sich hier eben in einen dogmatischen Ast und einen ethischen. Der Stamm aber enthält die Ansätze zu beiden. So müssen auch in beiden dieselben Grundbegriffe vorkommen, nur daß sie in der Dogmatik eine andre Richtung annehmen, als in der Ethik. In eine philosophische Kosmologie taugen diese Lehrstücke ohnehin nicht. Der ganzen Heilslehre aber wird der Boden unter den Füßen weggezogen, wenn diese Anfänge des Menschenlebens nicht zum vollen Rechte gelangen.

Wie stellen sich nun die dogmatischen Lehrsysteme zu den vorerwähnten Forderungen? Um wieder mit Schleiermacher zu beginnen, so hat er in dem Lehrstücke von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen[1]) nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, wie die sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ein notwendiges Ingrediens des Gottesbewußtseins sei, sofern dieses in der Form des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles nur wirklich werden könne im Zusammenhang mit eben jener sinnlichen Bestimmtheit. Die Einrichtung des Organismus stehe in Beziehung zu seinen geistigen Lebensfunktionen. Die physische Grundbedingung des geistigen Lebens sei, daß der Geist, *im menschlichen Leibe* zur Seele geworden, nun auch auf die übrige Welt einwirke und sein Dasein geltend mache, wie denn auch die andern lebendigen Kräfte ihr Dasein geltend machen und nun das allgemeine Lebensgefühl sich als Bewußtsein einer Wechselwirkung

[1]) Glaubenslehre I, 3. Abschn. § 60. 61.

gestalte. Der Geist gelange so zum Bewußtsein eines Naturzusammenhanges, an welchem sich das Gottesbewußtsein entwickle. Von diesen Erwägungen aus kommt Schleiermacher zur Auseinandersetzung des Wertes, welcher dem biblischen Berichte über die ersten Menschen für den Glauben überhaupt zukomme. Denn das Gottesbewußtsein der übrigen Menschheit, sagt er, entwickle sich immer nur durch die erregende Kraft der Überlieferung. Da nun diese bei den ersten Menschen nicht in Betracht komme, so wäre die Frage, wie jene Entwicklung denn sonst bei ihnen vor sich gegangen sei. Das könne aber, — so bricht er hier die Untersuchung ab — nur Sache der Geschichte sein, nicht des Glaubens, außer sofern die Grundeigenschaften des Gottesbewußtseins bei den ersten Menschen dieselben müßten gewesen sein, wie bei den Nachkommen. — Die Weiterentwicklung des Gedankens leitet ihn dann zu der Frage nach der Vollkommenheit des Urzustandes, insbesondere sofern dieselbe auch am Leibe erscheinen müsse. Diese Gesichtspunkte aber will Schleiermacher lieber unter dem Titel: die Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen behandelt sehen, wie auch die Frage von der Sterblichkeit des Menschen nicht in der Form zu behandeln sei, ob sie mit seiner eigenen Vollkommenheit streite, sondern nur in der, ob die Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen dadurch verringert werde.

Mit den vorangegangenen Sätzen ist bei Schleiermacher bereits der ganze anthropologische Boden für die Glaubenslehre gelegt. Die Notwendigkeit, das leibliche Sein des Menschen in die Lehre vom christlichen Leben überhaupt mit hereinzuziehen, hat Schleiermacher nicht übersehen. Aber der Blick reicht bei ihm doch nicht weiter als zur flüchtigen Einschätzung des leiblichen Elementes in seinem Werte für die Bildung des Gottesbewußtseins. An eine selbständige Bedeutung des menschlichen Leibes im Bereiche der göttlichen Selbstoffenbarung ist nicht gedacht. Wie denn auch im ganzen Verlauf der Glaubenslehre hierüber kein Wort mehr verloren, sondern alles, was zur Erlösung gehört, nur auf der Wage geistiger und seelischer Vorgänge oder Zustände gewogen wird.

Soweit die theologische Wissenschaft in den Fußstapfen Schleiermachers weiter ging, war begreiflicherweise ein positiveres Ergebnis nicht zu erwarten. Die Spitze der Kritik kehrte sich bei

ihm ja doch gegen die Geschichtlichkeit der Darstellung in der Genesis. Wenn aber der historische Grund ausgehoben oder beiseite gelassen wird, so ist die Lehre vom Urzustande nur noch Gegenstand der philosophischen Reflexion über die Wahrheitsmomente, welche in der biblischen Erzählung enthalten sind, beziehungsweise, — weil man sich dann doch eben eine Vorstellung von den ersten Menschen machen muß, wenn sonst keine zur Verfügung steht — Gegenstand der eigenen Phantasie. Und da letzteres, wenn auch schlechthin unumgänglich, doch wegen Mangels an festen Anhaltspunkten bedenklich ist, zur Willkür und Spielerei führen kann: so bleibt nichts übrig, als die realen Schemata, die man sich machen muß, für sich zu behalten und mit der Theorie allein zu operieren. Das geschieht dann mittelst der Begriffe von der sittlichen und geistigen Vollkommenheit, die man den Bewohnern des Paradieses zuschreiben will, oder wenigstens von der Stufenleiter dieser Vollkommenheit, deren verschiedene Sprossen je von den einzelnen Dogmatikern nach ihrem Gutbefinden für die ersten Eltern ausgewählt werden. An dieser Arbeit hat sich die Gotteslehre viel abgemüht. Denn die Vergleichung des Menschen mit Gott, wie sie durch das Prädikat des Ebenbildes gefordert war, eröffnet natürlich einen unendlich weiten Spielraum für nähere Bestimmungen, und jeder, der die Geschichte der christlichen Lehre kennt, weiß, welche Menge von Distinktionen, Hypothesen und neuen Begriffen auf diesem Neubruche gewachsen sind.

Wirklich vorwärts ist die Theologie bei dieser letzteren Methode nicht gekommen. Eher rückwärts. Denn die Entwicklungstheorie, auf welche sich die philosophische Betrachtung immer wieder hinausgedrängt sah, konnte nach dem ganzen Charakter unsrer heutigen wissenschaftlichen Epoche nur bei den rohesten Anfängen des Geisteslebens Halt machen. Und damit ist dem ganzen Dogmenkomplex mit seinen Lehren vom Ebenbilde, von der anerschaffenen Vollkommenheit, vom Sündenfall u. s. w. überhaupt ein Ende gemacht. Fr. Nitzsch hat in seinem Lehrbuch der evangelischen Dogmatik[1]) eine Übersicht über die Anthropologie der neueren Zeit gegeben, worauf er sich der mythologischen Auffassung des biblischen Wortes, also Schleiermacher anschließt, aber eine positive Entwicklung der Anthropologie unternimmt.

[1]) Freiburg 1892. S. 266 ff. und S. 306 ff.

Wie sich im Gegensatze zu den Tieren der Mensch vermöge des in seiner Natur liegenden Freiheitsdranges allmählich bis zur Ahnung seiner specifischen Würde, zur Wahrnehmung seiner ihn über die Natur erhebenden Persönlichkeit aufwärts ringt, wie er dabei auch die Schranken kennen lernt, in denen er sich zu bewegen hat, und dadurch ein Ohr für die Stimme des erwachten Gewissens bekommt, wie er dann weiter durch das Gefühl des Kontrastes zwischen seinem Selbsttrieb und dem Druck der umgebenden Natur dazu durchdringt, sich der Gottheit zu unterstellen, von der er auch die Welt abhängig weiß, wie er also endlich auch die Hand Gottes ergreift, um seine innere Erhabenheit sicher zu stellen: das ist alles in einer lebendigen, warmen, gedankenreichen Geschichtserzählung aus dem Leben der anfangs in den tiefsten Gründen des Urdickichts schlafenden Psyche zur Anschauung gebracht und so ein erhabenes Bild von dem bewundernswerten Kampfe aufgerollt, der in dem großen Siege des Geistes über die Materie endigt. Schade nur, daß nirgends die Kraft zu erblicken ist, durch welche die Psyche aus ihrem tödlichen Schlummer geweckt, mit Macht angezogen und in die Höhe geführt wird. Von seinem Meister Schleiermacher hat Nitzsch gerade den wichtigsten Artikel nicht gelernt: daß nämlich kein Geist ohne Erregung durch einen andern Geist, beziehungsweise ohne Einwirkung einer Tradition zu sich selbst kommt. Und wo liegen die Anfänge? welches sind die Stufen, die Perioden eines solchen Weltereignisses? an welchen Spuren kann man in der Geschichte die verschiedenen Tritte des Geistes wahrnehmen, durch die er von einer Höhe zur andern aufsteigt? Denn es ist Geschichte, was hier gegeben werden will, und muß es sein, und die Überbleibsel der Höhlenbewohner und die Funde aus der Steinzeit und dergl. haben doch mit Geistesverwandlungen und Umwälzungen des inneren Lebens nichts zu thun. Es ist Mythologie, was wir hier bekommen, nur ungleich weniger beglaubigt und glaubwürdig als nach dem Urteil unsrer Kritiker die biblische.

b) Positiver Gegenzug der Theologie.

Die alte lutherische Dogmatik hält sich an den Buchstaben der alttestamentlichen Urkunden, und beschäftigt sich nun eingehend mit der Frage: wie man sich das erste Menschenpaar in seiner anerschaffenen Vollkommenheit verglichen mit dem nach-

gefolgten Stande der Schuld und mit der geistlich-sittlichen Beschaffenheit des gefallenen Menschengeschlechtes insgesamt vorzustellen habe. Die Antwort konzentriert sich von selbst in der Ausführung des Begriffes vom göttlichen Ebenbilde. Die Substanz dieses Ebenbildes ist ihnen eine wesentlich ideale. Unschuld, Gerechtigkeit, Vollkommenheit der Gotteserkenntnis oder wenigstens vollkommene Wahrheit derselben und ungestörte Harmonie des Geschöpfes mit seinem Schöpfer — das sind die Hauptbestandteile der Gottähnlichkeit; der Besitz eines unsterblichen Leibes als fehllosen Organs des gottinnigen Geistes ist das sichtbare Siegel auf die Ebenbildlichkeit des inneren Wesens. Zur Ausdehnung ihres Nachsinnens auf die anderen, oben von uns namhaft gemachten wichtigen Punkte in betreff der Urmenschheit sind unsre Schriftlehrer nicht gekommen. Das große Gewicht, mit welchem die Artikel von der Sünde und der Erlösung in die theologische Wage der Reformationsperiode fielen, hat zu weiterem, zu Peripherischem, wie man es ansah, keinen Raum gelassen. Der Urzustand interessierte die Gelehrten eben wegen der negativen Seite, wegen des Falls, aus dessen richtigem Verständnis die echt evangelische Versöhnungslehre sich mußte gewinnen lassen.

Erst die spätere, umfassendere Schrifterklärung auf lutherischer Seite hat den Blick für die reichen Fundgruben der Gottes- und Welterkenntnis geöffnet, welche in der mosaischen Schilderung der Menschenschöpfung und des Urzustandes eingeschlossen sind. In tiefgedachten und lebensvollen Zügen hat u. a. Martensen die Grundlagen einer biblischen Anthropologie gezeichnet, wenn er in seiner christlichen Dogmatik[1]) (§ 72) dieses Lehrstück mit den Worten einleitet: während die Engel reine Geister seien und während die Naturwesen in bewußtloser Leiblichkeit gefesselt seien, sei der Mensch die freie geistige Einheit von Geist und Natur, eine geistige Seele, geschaffen, durch seinen Leib als einen Tempel des Geistes sich frei zu offenbaren. Die ganze Körperwelt finde an diesem Tempel ihren alles verklärenden Mittelpunkt, sowie die Geisterwelt ihre Strahlen in dem Innern des Menschen als in dem alles vereinigenden Brennpunkte sammle. Der Mensch ist abbildlich und in erschaffener Abhängigkeit das, was der göttliche Logos vorbildlich und erschaffend ist. Nur unter dieser Voraus-

[1]) Die christliche Dogmatik, Berlin 1870.

setzung könne der Mensch, obgleich aus den Windeln des Naturlebens sich entwickelnd, dennoch natur- und weltfrei sein. Auf der weiteren Thatsache, daß der Mensch als freies Naturwesen zugleich religiöses Wesen ist, beruht, wie Martensen ferner darthut, die Humanität. Zwei Principien, das kosmische und das heilige, seien in ihm zu freier persönlicher Einheit zusammengeschlossen. Es sei seine Bestimmung, Herr der Erde zu sein, aber in der Abhängigkeit von Gott und so, daß seine Weltideale in das Ideal des Reiches Gottes verklärt werden. An diese Sätze von der Doppelnatur des Menschen und seiner Angehörigkeit zu Gott reihen sich dann die Ausführungen über die Bedeutung der Individualität nicht bloß der einzelnen Menschen, sondern auch der Völker, deren jedes eine Seite des göttlichen Ebenbildes darstelle, wenn auch das eine mehr in primitivem, das andre mehr im abgeleiteten Sinne. Von dieser höchst bedeutungsvollen Hochschau aus wird endlich aufgestiegen zu der Idee des Logos, der als das unerschaffene Ebenbild Gottes (imago dei absoluta) die Menge der gottebenbildlichen Individuen, der Völker, Zungen und Geschlechter in sich zur Einheit verbindet, und durch seine eigene Menschwerdung das Ideal der Humanität im höchsten Sinne des Wortes realisiert. Denn die Menschwerdung des Sohnes sei nicht von der Sünde an sich abhängig gewesen, sie wäre auch ohne den Fall eingetreten. Die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bilde sei zu verstehen als geschehen nach dem Bilde des Sohnes, der inkarniert werden sollte, so daß bei der Schöpfung das Christusbild Gott vorschwebte und der Prototyp war, darnach der Mensch gemacht sei.

Im ferneren Verlaufe seiner Darstellung kommt Martensen auf die Einheit des Menschengeschlechtes als unerläßliche Voraussetzung der Wahrheit seiner Geschichte zu sprechen, desgleichen auf die zum Wesen des göttlichen Schöpfungswerkes allein stimmende Beschaffenheit der ersten Menschen, welche nicht als ein Zustand ausgewirkter Vollkommenheit, aber auch nicht als bloße Anlage, sondern als ein lebendiger Anfang zu denken sei. Die biblische Erzählung vom Paradiese wird damit in allen ihren Teilen als eine Mitteilung von Thatsachen festgehalten, welche nur darum so leicht dem Verstande zum Anstoße werde, weil sie ohne an etwas Ähnlichem, Erfahrungsmäßigem geprüft werden zu können, in so großer, dunkler Entfernung liege, was aber ihrer Wirklichkeit

ebenso wenig Eintrag thue, als der Wirklichkeit unsres Selbstbewußtseins dadurch Abbruch geschieht, daß wir von seinem ersten Erwachen keine klare Erinnerung haben.

Wir geben noch ein Beispiel von der Behandlung der anthropologischen Elemente aus dem Gebiete der positiv-unionistischen Theologie, indem wir das System der christlichen Glaubenslehre von D. Dorner zum Worte kommen lassen. Hier folgt im ersten Teil des christlichen Glaubenssystemes, der Fundamentallehre, auf den ersten Hauptabschnitt, welcher die Lehre von Gott umfaßt, der zweite mit der Aufschrift: die Kreatur, besonders der Mensch. Der Abschnitt ist etwas kurz im Verhältnis zum ersten; für den Menschen selbst von 42 Seiten etwa 30, während die Gottesidee mehr als 300 umfaßt. Es ist indessen dem Gegenstande seine Stellung gewahrt; die Erschaffung des Menschen, „Staub vom Staub," und die Einhauchung des göttlichen Odems, der Mensch einerseits Naturwesen und Spitze der Natur nach ihrer endlichen Qualität, andrerseits ebenfalls Spitze der Natur, aber in einem höheren Sinne, als dem Tode nicht notwendig unterworfen — damit ist die Wurzel bloßgelegt, aus welcher die gesamte Menschheitsgeschichte herauswachsen muß. Die Gesamtorganisation des Menschen, vermöge welcher dieser Lebensprozeß bei ihm zu stande kommt, gipfelt in der Eigenschaft des göttlichen Ebenbildes, welches teils als Gabe, teils als Bestimmung zu denken ist. Das Ebenbild, fährt Dorner dann weiter fort, bezieht sich „nicht bloß" auf die leibliche Ähnlichkeit. Da Gott in der Urkunde „nicht leiblich gedacht" sei, so müsse das Wort „auch" geistige Bedeutung haben, wenngleich der Adel der Gestalt und die Kräfte zur Beherrschung der Natur und der Tierwelt „auch" etwas von göttlicher Majestät abbilden, das selbst durch den Eintritt der Sünde nach Jak. 3, 9 und 1. Kor. 11, 7 nicht verschwunden sei. Ebenso seien die geistigen Kräfte und Anlagen etwas Gottähnliches. Auch Dorner übergeht den Umstand nicht, daß nach dem Neuen Testamente der Sohn Gottes das ursprüngliche Ebenbild Gottes, also Christus derjenige sei, durch welchen wir Gottebenbildlichkeit erlangen.

Es ist nicht ohne Wert, zu beachten, wie Dorner hier zuerst von der Idee einer leiblichen Gottebenbildlichkeit eingenommen ist, sich aber bald wieder von diesem Standpunkt hinweg auf einen mehr ideal scheinenden begiebt. Denn wenn er für geboten

hält, zu erinnern, daß das Ebenbild nicht bloß im Sinne der Leiblichkeit genommen werden dürfe, so ist das eine Verwahrung, mit welcher auf das leibliche Element ein starker Nachdruck gelegt wird. Die positive Ergänzung dieses „nicht bloß" wäre ja die, daß es allerdings in der Hauptsache leiblich zu verstehen sei; nur dürfe man dabei nicht in einseitiger Weise stehen bleiben. Die darauffolgenden schönen Worte von dem Menschen als dem sichtbaren Bilde göttlicher Majestät dienen unsrer Auslegung zur Bestätigung. Läßt man sich aber durch die „dogmatische Erörterung der Lehre vom göttlichen Ebenbilde" weiterleiten, so verliert sich die Spur dieser Eindrücke. Die Idee des Menschen wird jetzt nur noch in seiner Freiheit von der Natur, dem Vermögen des Guten, in der ursprünglichen Gerechtigkeit ꝛc. angeschaut und dann mit wenigen Schritten, durch die Engellehre hindurch der Übergang zu der Einheit Gottes und des Menschen (im dritten Hauptabschnitte) vollzogen.

Stellt man eine Vergleichung an zwischen diesen verschiedenen Auffassungen der menschlichen Urgeschichte, so wird es niemanden so leicht entgehen, welch ein Reichtum lebensvoller Begriffe in der Anschauung Martensens sich aufthut. Wie überraschend wahr schließt sich bei ihm der Anfang unsres Geschlechtes an den Anfang der Erlösung durch Christum, wenn Christus das ursprüngliche Ebenbild Gottes, der Mensch aber das Ebenbild des in dem Sohne sich offenbarenden Gottes ist, und die Menschwerdung demnach nichts andres war als die Vollendung dessen, was in der Schöpfung bereits begonnen und vor Grundlegung der Welt schon beschlossen und vorbereitet war! Wie großartig und wie fruchtbar zugleich an hellen Blicken in die Weltgeschichte ist die Darstellung des Völkerzusammenhanges mit der ersten Menschenfamilie! Welch eine erhabene Stellung ist dem Menschen in dem großen Gesamtleben der Natur damit angewiesen, daß nicht etwa sein Geist, sondern ausdrücklich sein Leib als der Tempel dasteht, an welchem die sichtbare Schöpfung ihren alles verklärenden Mittelpunkt hat! Dorner hat die heiligen Tiefen des mosaischen Schöpfungsberichtes erkannt, und es hätte auch bei ihm an ähnlichen erhabenen Aufschlüssen über die Wunder des göttlichen Wortes nach dieser Seite hin nicht gefehlt, wenn er seine ersten Tritte weiter fortgesetzt hätte. Wie wenig befriedigend lautet dagegen, was Fr. Nitzsch aus dem für das ganze Reich

Gottes grundlegenden ersten Kapitel der Schrift zu machen gewußt hat! Was er nach Ausmerzung des ersten Blattes aus dem Worte Gottes übrig behält, das sind Reflexionen, Vermutungen, Dichtungen eines einzelnen Gelehrten, der eine neue Antwort sucht auf eine von der kritischen Wissenschaft zwar immer mit neuen Lösungen bearbeitete, aber nie zu Ende geführte, weil für sie überhaupt unlösbare, für den Glauben aber längst durch die heilige Schrift gelöste Frage.

Bei Martensen ist die mosaische Geschichte ein Baum, überreich besetzt mit schwellenden Knospen mannigfachster und tiefster Gottes- und Welterkenntnis, die sich schon im Neuen Testamente zur Frucht erschlossen haben. An den Zweigen einer Religionsphilosophie, wie Fr. Nitzsch sie konstruiert, im sandigen und steinigten Grunde Ritschlscher Theologie gewachsen, finden sich nur grüne Blätter, die eine Weile Schatten geben und dann verwelken.

c) Die Leiblichkeit im Bild und Urbild.

aa) Die ersten Menschen.

Die Linien, welche von Theologen bibelgläubigen Sinnes wie Martensen, Dorner u. s. w. für die Aufschließung der Offenbarungsthatsachen gezogen worden sind, bilden nicht die Grenze der Wahrheiten, welche aus dem göttlichen Worte erhoben werden können. Dem unermüdeten Suchen steht noch mancher hochbedeutende Fund in Aussicht. Das läßt sich schon ahnen, wenn man die noch etwas schwebenden Bestimmungen genauer erwägt, durch welche die Idee der Gottebenbildlichkeit auf einen abschließenden Ausdruck gebracht werden sollte. Die Exegese muß hier zunächst noch einmal einen Schritt rückwärts gehen, um diejenigen Momente festzuhalten, welche in den vorhin angeführten Schriftauslegungen ungeachtet der sichtlichen Befriedigung, mit welcher das hermeneutische Erträgnis in Sicherheit zu bringen versucht wurde, doch nicht so zu sagen zum bleibenden Eigentum der Kirche gemacht und gleichsam in ihr Inventar eingetragen worden sind. Wir meinen die Idee des im leiblichen Leben des neugeschaffenen Menschen an das Licht tretenden Ebenbildes. Wie wir gesehen, so haben Martensen und Dorner, letzterer in noch klarerer und ausdrucksvollerer Weise als jener, diesen Sinn des Textes zur Anerkennung gebracht. Die genaue Interpretation

kann sich jedoch nicht darauf einlassen, neben der Idee des leiblichen Ebenbildes auch noch die des geistlich-sittlichen in die betreffenden Verse eintragen zu sollen. Daß sie folgerechter Weise auf diese Spuren kommen muß, ist kein Zweifel. Aber in dem Wortlaut an sich steht nichts davon. Der Schöpfer hat soeben die Tiere der obersten Stufe durch sein „Es lasse die Erde hervorgehen!“ ins Dasein gerufen. Nun folgt der Beschluß des Herrn: „Lasset uns Menschen machen, uns zum Bilde, nach unsrer Ähnlichkeit!“ Die Welt war bereits voll von Bildern Gottes, aber nicht solchen, die seine Bilder und ihm ähnlich waren. Nun soll auch ein solches צֶלֶם gemacht werden. Es war ein Bild, nicht eine Idee, was jetzt an die Reihe kam, nichts Unsichtbares, sondern etwas Sichtbares. Andernfalls könnte es nicht צֶלֶם heißen. Denn ein Bild ist immer sichtbar, niemals unsichtbar. Auch der Sohn Gottes als das Ebenbild (εἰκών) des unsichtbaren Gottes, wie Paulus ihn Kol. 1, 15 nennt, ist als solches Bild sichtbar gedacht. Ebendarum ist der unsichtbare Gott mit ihm zusammen genannt, weil Gott, abgesehen von seinem ewigen Sohne, kein Bild ist und in diesem Sinne ja auch nicht abgebildet werden darf oder kann. Wie es zu vereinigen ist, daß Gott kein Bild ist und doch der Sohn sein Ebenbild, das gehört in die letzten und unergründlichsten Geheimnisse der göttlichen Wahrheit. Thatsache ist, daß der Sohn ein Bild ist. Ein Bild aber ist leiblich; nicht notwendig, — hier jedenfalls nicht — im Sinne des stofflichen Wesens, aber nach der Ähnlichkeit des Leibes. Einen Geist, der ein Bild vorstellte und von welchem man sich also ein Bild machen könnte, giebt es nicht. Selbst die Engel sind keine Bilder, denn sie sind Geister, und wenn wir sie uns vorstellen wollen, so müssen wir eine Leiblichkeit zu Hilfe nehmen, entweder diejenige, mit welcher sie in der heiligen Geschichte auftreten, als Jünglinge in glänzenden Kleidern ꝛc. oder eine passende andere. Von einem Geistesbilde zu reden, wenn das je anginge, wäre Gen. 1, 26 f. gar keine Gelegenheit. Der Geist erscheint erst nachher, da Adams Leib aus dem Erdenkloß geformt wird. Hier, am Ende der Schöpfungsthat, durch welche die Tierwelt und damit die ganze sichtbare Erdennatur ihren Abschluß erreicht, ist bloß von sichtbaren Kreaturen die Rede. Was allein in diesem Zusammenhang auf das geistige Gebiet hinüberführen könnte, das ist die Einsetzung des Menschen in die Herrschaft über die Kreatur unter ihm.

Aber dieser Gedanke ist es eben, welcher durch die leibliche Beschaffenheit des Menschen in seinem Unterschiede von den Tieren eine so bewundernswert sinnvolle und großartige Ausprägung erhält. Es ist die sichtbare Majestät, wie Dorner es so treffend erläutert hat, mit welcher der Mensch auf der Erde steht und gen Himmel ragt, was mit dem Bilde Gottes gemeint ist, die ruhende Majestät, auf deren Stirn der Glanz Gottes liegt, und die thätige Majestät, die sich in dem Gedanken zusammenfaßt: das alles ist mein.

Die von alter Zeit her gebräuchliche Auslegung des Ebenbildes, wonach es sogar ganz auf die göttliche Beschaffenheit des menschlichen Herzens und Geistes zu deuten wäre, müssen wir also unbedingt ablehnen. Nicht daß diese Seite des menschlichen Wesens mit dem Ebenbilde in Gen. 1, 26 f. gar nichts zu thun hätte. Der Gedanke an die Herrschaft ist ja ohne die Geistigkeit des Menschen gar nicht möglich. Und mit dieser ist die ganze ideale Welt aufgeschlossen. Aber der unmittelbare Wortlaut führt nicht so weit. Er soll auch nicht so weit führen; denn die nachfolgenden Verse bis zum Schlusse dieses Aktes (V. 30) bewegen sich ganz im Bereiche des Sichtbaren, lassen es ganz bei dem Menschen als höchstem Naturwesen und schließen ihn durch die wiederholte Gleichstellung mit den Tieren in Absicht auf die beiden angewiesene Nahrung vollständig mit der übrigen sichtbaren Kreatur zusammen. Es dient dem tieferen Schriftverständnisse nicht zur Förderung, wenn bei der Exegese einer Stelle schon über den buchstäblichen Sinn hinausgegangen wird. Das führt zur Übereilung und Überstürzung. Der Geist Gottes hält auch in der Wahl der Worte einen langsamen, gemessenen Gang ein, dem der Interpret sich aufs engste anschließen muß. Etwas andres ist es dann, wenn von dem Standpunkte der höheren, spekulativen Schriftbetrachtung aus die in den einzelnen Stellen verborgen liegenden weitergehenden Aufschlüsse über die Fragen der Gotteslehre hervorgeholt werden, wie es z. B. der Herr in dem Worte an die Sadduzäer über die Totenauferstehung gethan hat. Der Exeget wägt Wort für Wort ab. Der Dogmatiker flicht das Wort in den großen Zusammenhang des Reiches Gottes ein. Da wächst dann gar manchmal seine Größe und Schönheit mit jedem Schritt.

Indem wir den soeben aufgestellten Kanon für uns hier in Anspruch nehmen, bestehen wir darauf, daß der Rede von dem Ebenbilde die Idee einer leiblichen Erscheinung Gottes zu Grunde liegt. Anders lernte die erste Menschheit den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde nicht kennen. Sie kennen Gott wesentlich nur durch die Theophanien. Die Art, wie Gott dabei mit ihnen umgeht, hält in ihnen das Bewußtsein lebendig, daß diese leibliche Gestalt nicht ohne weiteres mit ihrem Vater und dem Herrn der Welt ein und dasselbe, daß sie eben die Offenbarung eines unsichtbaren, ewigen Wesens ist. Dadurch ist der Versuchung vorgebeugt, den Ewigen selbst in der Gestalt des vergänglichen Menschen abzubilden, als ob er diesem gleich wäre (Jes. 40, 25). Aber hinwegdenken, um die reine Idee Gottes herauszubekommen und gleichsam zu fixieren, konnte der Verfasser der Schöpfungsgeschichte die Leibesgestalt nicht. Er hat auch augenscheinlich gar kein Bedürfnis darnach. Die späteren Männer Gottes auch nicht. Und wir ebenso wenig. Die Idee der Leiblichkeit Gottes ist mit der Idee seines Wesens überhaupt untrennbar verbunden. Wo nicht, so ist der Mensch nicht Gottes Ebenbild. Denn wenn der Mensch leiblich ist, so muß sein Urbild auch leiblich sein, — immer vorausgeschickt, daß ein Geist kein Bild sein kann. Der Schluß ist so zwingend als möglich. Er heißt einfach: wenn B = A ist, so muß auch A = B sein. Daß wir hiebei vom Kleinen aufs Große schließen, und demnach die Größenverhältnisse, in welchen die einzelnen Züge auf Gott angewendet werden, sich herausstellen wie die des Unbedingten zum Bedingten, des Unendlichen zum Endlichen, kann niemand übersehen. Aber die wesentliche Ähnlichkeit muß dabei herauskommen. Auch der Tautropfen fängt den Sonnenstrahl in seiner wesenhaften Lichtsnatur auf, und im sonnenhaften Auge spiegelt sich das sichtbare Weltlicht selber nach seiner ganzen Erhabenheit und Schönheit. Kein Mensch zweifelt, daß die Sonne so aussieht, wie das Bild, das in dem kleinen Rahmen des irdischen Sehorganes erglänzt. Den Unterschied zwischen beiden faßt aber auch jeder vernünftig denkende Geist. Man braucht ihm denselben nicht erst auseinanderzusetzen. Er ist ihm von selbst jeden Augenblick gegenwärtig.

Der große Gewinn, den wir aus dieser Überlegung mit uns nehmen, besteht für unsern augenblicklichen Zweck in der Gewiß-

heit, daß bei der Erschaffung des Menschen der erste und Hauptnachdruck auf seiner Leiblichkeit liegt. Diese Idee, nicht die des Geistes, beherrscht die Schöpfungs- samt der Erlösungsgeschichte. Auf die Idee des Geistes zu allererst und zumeist gebaut, stürzt das ganze Gebäude der göttlichen Gnadenoffenbarung in sich selbst zusammen, wie sich uns noch bei verschiedenen Gelegenheiten klar herausstellt. Der genauere Hergang bei der Erschaffung des Menschen dient sogleich zur weiteren Bestätigung dieses Satzes. Nicht mit dem Dasein des Menschengeistes beginnt das Dasein Adams. Gott bildet, formt in einem Akte, der nur entweder als ein sichtbar und greifbar vor sich gehender gedacht oder ins Reich der Fabel verwiesen werden kann, den ersten Menschenleib als bloßes stoffliches Ding aus dem bereits geschaffenen Stoffe der gesegneten Erde. Nachdem er die Figur vollendet und vor sich gestellt, haucht er ihm selbst, direkt, persönlich den Lebensodem ein in seine Nase. So ist der Mensch ein beseeltes Wesen geworden. Der zweite Teil des Doppelwerkes, das Anblasen mit dem göttlichen Hauch, tritt gegen den ersten eher zurück, als ihm voran, wenigstens was die Faßlichkeit anlangt. Der Zeit nach kommt dem Leibe ohnehin wieder das prius zu. Mit dieser Zeitordnung ist begreiflich kein Maßstab für den sachlichen Wert der beiden Faktoren gegeben, durch deren Wesenseinheit das Menschenleben sich konstituiert. Den höheren Rang des Geistes in Vergleich mit dem sinnlichen Organ darf man innerhalb der christlichen Lehre als selbstverständlich ansehen. Nichtsdestoweniger muß die wissenschaftliche Untersuchung bei der erwähnten Thatsache Halt machen. Es ist die für die ganze Weltentwicklung grundlegende Genesis der menschlichen Natur, die uns erzählt wird. Und wie die Natur eines Dings, so auch seine Bestimmung, und wie sein erstes Werden, so auch all sein künftiges. Es ist keine zufällige Aufeinanderfolge, durch welche Leib und Seele eins werden. Es ist ein Gesetz, ein Weltgrundgesetz, daß der Geist aus dem Leibe entsteht, nicht umgekehrt. Die vielgebrauchte Fabel, daß der Geist seinen Leib sich selber schaffe, (nicht: bilde, was etwas ganz andres ist) hätte nicht so viel Verwirrung in der Theologie anrichten, nicht so vielen Versäumnissen und Mißgriffen in der kirchlichen Praxis Thür und Thor öffnen können, wenn die Wissenschaft sich mehr hätte angelegen sein lassen, die ersten Buchstaben der göttlichen Worte zu lernen und

aus der Genesis der Welt und des Menschen gesunde ontologische Begriffe zu schöpfen. Denn die Verirrungen des Materialismus, der nicht nur den Geist dem Leibe unterordnet, indem er ihn als ein bloßes Naturprodukt der organischen Materie gelten lassen will, sondern zuletzt seine reale Existenz leugnet, beziehungsweise Leib und Geist für gleichbedeutend erklärt: — diese Verkehrtheiten der philosophischen Schulen unsrer Zeit verdanken der Geringschätzung des göttlichen Wortes ihr Dasein, nicht seiner gewissenhaften Erforschung. Die Schrift aber fordert nicht weiter, als daß der allenthalben sich gleichbleibenden Erfahrung ihr Recht werde, nach welcher das sichtbare Element erst vorhanden sein muß, wenn das unsichtbare erscheinen soll, wie keine Flamme brennt, wenn kein Holz da ist, und kein Atem weht, ehe ein Mund sich aufthut, durch den er aus und ein gehen kann.

Es liegt nicht in der Linie unserer Aufgabe, die Keime der echten christlichen Menschenlehre, die wir hiemit zusammengetragen haben, nun zu anthropologischen Begriffen zu gestalten. Was uns eben jetzt beschäftigt, das ist die Notwendigkeit, den Menschen gegenüber seinem Schöpfer in eine hellere und umfassendere Beleuchtung zu stellen, als es in der Dogmatik so häufig geschieht, und von hier aus dann auch wieder eine wahrheitsgemäßere Fassung der Gottesidee zu gewinnen. Nur auf das eine möchten wir, vom Hauptpfade einen Augenblick abweichend, noch hinzuweisen uns gestatten, welche überaus wertvolle Bereicherung die Gotteslehre erhalten müßte, wenn auch der Unterschied der Geschlechter in seinem Einflusse auf die Gestaltung des Gotteslebens sorgfältig analysiert würde.[1]) Denn daß der Mann das Bild Gottes in einer andern Weise zu schauen giebt, als das Weib ist schon von dem Apostel Paulus im 1. Korinther- und im Epheserbriefe hervorgehoben (K. 11, 37 und 5, 23 ff.). Diese Verschiedenheit ist aber, wie das Geschlechtsleben überhaupt, typisch für den ganzen Gang des Reiches Gottes. Aus ihr wachsen die Gegensätze des Gottesbewußtseins heraus, welche die Kirche durchfurchen, weil die leiblich präformierten und leiblich bedingten Charaktereigenschaften des Mannes und des Weibes zu lebendigen Bewegungskräften auch in dem Leben der Völker ohne Rücksicht

[1]) Nähere Ausführung enthält meine Schrift über „Die Konfessionen in ihrem Verhältnisse zu Christus." Heilbronn 1877, Henninger. S. 82 ff.

auf sexuelle Grundlage sich ausbilden. An sie knüpft die große Frage an: wiefern in dem Manne Jesus die ganze Menschheit auf einheitliche Weise repräsentiert und damit die Bürgschaft für die gleichmäßige Geltung des Erlösungswerkes in betreff aller Menschen gegeben sei. Auch nach andern Seiten hin wird bei tieferem Eindringen in die Schrift manche weittragende Frage über die Bedeutung des Geschlechtsverhältnisses für das Wesen des Reiches Gottes dem ernsten Forscher sich aufdringen. Wir stellen aber hier nur die Forderung, daß dem lernbegierigen Geiste des Glaubens der freie Zugang zu Gottes Wort offen bleiben muß. Für unseren Zweck haben wir uns mit dem Nachweise zu begnügen, daß die Genesis unsres Geschlechtes ihren Quellpunkt an der Leiblichkeit hat, daß somit diese auch der goldne Faden sein muß, der sich durch die gesamte Heilsgeschichte hindurchzieht, und daß das Eintreten des ewigen Ebenbildes Gottes in diese Geschichte auch unter keinem andern Zeichen stehen kann als unter dem der Leiblichkeit.

bb) Die Leiblichkeit in der Geschichte.

In welcher Ausdehnung dieser Faktor des Menschenlebens durch die Offenbarung Gottes zur Geltung kommt, das mit einigen Schlaglichtern zu beleuchten, achten wir für eine ganz hervorragend wichtige Pflicht inmitten der theologischen Anschauungen, welche bei uns fast überall allein zum Worte zu kommen pflegen. Die Urgeschichte des Heils beginnt, wie wir gesehen haben, mit der persönlichen d. h. in leiblicher Gestalt zu schauenden Gegenwart Gottes bei den Menschen. Der Geist Gottes wird, ausgenommen den Anfang, dann die Scene der Erschaffung Adams und endlich die Drohung des Herrn mit der gerichtlichen Zurückziehung des Geistes von dem verdorbenen Volk der Erde (1. Mos. 6), nicht genannt. Der Verkehr Gottes mit Kain im Angesichte des bevorstehenden Brudermordes geht in einem Zwiegespräche vor sich, das also, wenn kein Schauen des anwesenden, doch ein vernehmbares Hören des nahen, d. h. jetzt eben nahe gekommenen Gottes anzeigt. Unter den Nachfolgern Adams genießt Henoch die Auszeichnung, als ein solcher aufgezählt zu werden, der mit Gott wandelt (K. 5, 22. 24), was nach übereinstimmender Ansicht der Bibelerklärer von einem fortgesetzt in der Sichtbarkeit sich vollziehenden Zusammensein des Herrn mit seinem Lieblinge zu verstehen ist.

Die Androhung des Gerichtes für die abgefallene Welt, zu deren vertrautem Empfänger und Zeugen Noah ausersehen ward, erfolgt in einem Gespräche Gottes mit dem Patriarchen, das als eine von fernen Himmelshöhen herab tönende Stimme zu denken wohl niemanden einfallen wird, wie denn auch hernach die Anweisungen betreffs der Arche nicht wohl anders als in einer von Angesicht zu Angesicht geführten Unterredung vorgestellt werden können, zumal da sogar von einem Handanlegen des Herrn an die vollbesetzte Arche berichtet wird. Der Auszug aus ihr am Ende der Flut wird unmittelbar befohlen. Bei dem Dankopfer und dem Bundesschlusse werden die Söhne Noahs ausdrücklich mit in das Gespräch hereingezogen. Der Bogen in den Wolken drückt diesem neuen Bunde ein immer bleibendes Siegel der Sichtbarkeit auf. Soweit die Urzeit. Mit Abraham, bei welchem die göttlichen Gnadenerweisungen bereits auf spezifisch geistliche Verheißungen hinauslaufen, nämlich auf eine universale Segensgemeinschaft, welche über die ganze Erde verbreitet sein soll, nimmt die Erlösungsgnade, weit entfernt, sich mehr zu vergeistigen, wie man es wohl ausdrücken würde, vollends eine ganz entschiedene Richtung auf ein leiblich gestaltetes Heil. Der physische Akt der Zeugung wird der Mittelpunkt der Thaten, in welchen die Liebe Gottes zur sündigen Menschheit sich verherrlicht. Die Hervorbringung einer Volksgemeinschaft, welche der ganzen Segensfülle der Gottesoffenbarung teilhaftig werden soll, ist das ausgesprochene und allein hervortretende Ziel der göttlichen Gnade. Das Bundeszeichen, an welches sich die bleibende Verbindung Gottes mit seinem erwählten Volke knüpfen soll, besteht in einer Veränderung, welche mit dem Fleische κατ' ἐξοχήν, dem Zeugungsorgane, vorgenommen werden muß. Die staunenswerte Macht des Zusammenschlusses mit Gott und untereinander, welche in dieser minimalen Umgestaltung des Leibes während eines Zeitraumes von Jahrtausenden sich kund gegeben hat, muß in den Augen eines denkenden Geschichtsforschers allein schon ein Beispiel von durchschlagender Bedeutung für die Stellung sein, welche dem leiblichen Elemente im Reiche Gottes zukommt. — Welche tiefen Einschnitte in die Geschichte des Alten Bundes die Teilung des Patriarchenhauses in zwei Volkstypen, den israelitischen und den edomitischen, sowie die Spaltung der Nachkommenschaft Jakobs durch die Doppelehe mit Rahel und Lea gemacht hat, wie die

letztere noch heute im ganzen Umfang ihrer politischen und geistlichen Konsequenzen sich erkennen läßt, so daß der Aufbau des neutestamentlichen Reiches Gottes auf allen Seiten dadurch mit bestimmt ist: das müßte, wie uns scheint, ganz ausdrücklich in die Dogmatik hereingezogen werden. Denn das sind augenscheinlich lauter bewegende Kräfte, die in den Weltlauf eingegriffen haben. Im sichtbaren und greifbaren Teile des menschlichen Wesens hat Gott von jeher eingesetzt, um die Völker für ihre Bestimmung zu erziehen. Daran erst haben sich die Geisteswerke und Geistesgaben angeschlossen, um deren Entfaltung es zu thun war. All die Segnungen, welche den Erzvätern zu teil wurden, die Aufschlüsse, die ihnen Gott über sein eigenes Wesen gab, die so überaus wohlthuenden und erhebenden, aber auch mit dem größten Ernste verbundenen Erweisungen seiner Menschenliebe und seiner Heiligkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit sind schlechthin bedingt durch die leiblichen Vorgänge, um welche die Erlebnisse Israels sich drehen wie die Räder um ihre Achsen. Die ganze Geschichtsauffassung wird schief, sie wird unpsychologisch und anachronistisch, wenn man eine vorherrschend geistige Entwicklung daraus macht und die physischen Momente nur als Beiwerk behandelt. Für Israel lag in erster Linie alles daran, daß die Geschlossenheit des leiblichen Verbandes gewahrt wurde. Auf dieser materiellen Grundlage war Israels Heil erbaut. Die Gnade selbst, das eigentliche ideale, geistliche Gut, die Vergebung der Sünden, der Friede Gottes und die Verheißungen seines Reiches waren das consequens, das jeder Israelit und das Volk im ganzen erst zu suchen hatte und durch den Gehorsam gegen die Gebote Gottes und den Glauben an sein Wort erlangen konnte. — Die reale, natürliche Grundlage der Gottesgemeinschaft, wie sie durch den ursächlichen Zusammenhang der leiblichen Fortpflanzung begründet war, ist in nichts verändert worden, als Israel aus einer Familie zur Nation sich ausbildete. Seine ganze Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte bewegt sich auch von Mose an in den Geleisen der physischen Erwählung weiter. Die an der Geburt hängende Nationalität, in ihren Grenzen erweitert durch die Gemeinschaft der Beschneidung, wo Abkömmlinge anderer Völker hinzugethan werden sollten, was aber seine Anknüpfung schon in Abrahams Geschichte hat, behält ihre Eigenschaft als Naturgrundlage des ganzen Heils bis auf die Zeit der Erfüllung.

Hier tritt sodann eine Naturgrundlage höherer Ordnung an die Stelle der rein fleischlichen Qualität, die Taufe. Auch sie setzt ein im leiblichen Leben der Menschheit. Sie vermittelt eine Neugeburt des Leibes und des Geistes durch die geheimnisvolle Wirkung von Wasser und Wort, und bringt damit eine Fortsetzung des physischen Zusammenhanges, in welchem die Gemeinde des Alten Bundes stand, zuwege. Das geschieht aber nicht mehr in dem Elemente, durch welches auch Christus noch mit Abraham zusammenhing, sondern im Elemente des Geistes. Und dieses ist wiederum nicht das der menschlichen Gedankenwelt, anstatt des Komplexes menschlicher, grobkörperlicher Glieder und Verrichtungen, sondern einer geistverwandten, geistartigen Leiblichkeit. Die Beschneidung Christi tritt an die Stelle der Beschneidung Mosis und Abrahams — schlechtweg, ohne irgend eine sachliche Änderung, ausgenommen eben die Verwandlung des natürlichen in das nicht geistige, sondern geistliche, d. h. dem Geiste konforme Element.

cc) Ergebnisse für die Glaubenslehre.

α) Bedeutung der Auferstehung Christi für die leibliche Erneuerung der Menschheit.

Die Existenz eines solchen bis jetzt im Reiche Gottes nur wenig gekannten, doch in manchen zerstreuten Thatsachen geoffenbarten, jetzt aber durch den Auferstehungsleib Christi zu einem Glaubensgegenstand erster Größe gewordenen Leibeslebens ist der gewaltige Fels, der jeder Theologie im Wege liegt, wenn sie sich anschickt, mit den Mitteln der natürlichen Denkkraft die Geheimnisse des Reiches Gottes aufzulösen. Der eigentliche, prinzipale Sitz dieser Idee ist die Fleischwerdung des Wortes Gottes in dem Menschen Jesus. Und der Johanneische Kanon für die Beurteilung aller Lehre vom Glauben und Gottesdienst: daß derjenige Geist von Gott sei, welcher bekennt, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen sei, wer aber das nicht bekenne, der sei nicht von Gott — dieser Kanon dient zum Beweise, wie früh in der Kirche das Gesetztsein der einen in der Christenheit zum Fall, der andern zum Auferstehen gerade an diesem Dogma zur Wirklichkeit zu werden angefangen hatte. Die Fleischwerdung des Logos nach dem johanneischen Prolog giebt immerhin dem Wahrheitsbedürfnisse, das sich nach unmittelbarer Anschauung

sehnt, nicht dieselbe einfache Handleitung wie die Auferstehung. Dort ist sie mehr als die erhabene, von Ewigkeit her lebendige Idee der göttlichen Selbstoffenbarung an die Welt und deren Verwirklichung in der Zeit verkündigt. Hier ist sie eine den Sinnen faßbare Thatsache, dem Einfältigsten klar an sich selbst und verständlich und durch einen Überfluß von Zeugen mit den Widerlagern menschlicher Zuverlässigkeit und Gewissenhaftigkeit auf allen Seiten umbaut. Eben deshalb ist auch die Thatsache der Auferstehung Jesu aus dem Grabe mit demselben Leibe, der hineingelegt ward und der nun doch in einem gänzlich andern Naturzusammenhang sich zeigt, der Urquell aller Freudenbotschaft von der Vergebung der Sünden und der Grundstein aller wahren Auferbauung auf Erden geworden. Die apostolische Predigt, — das kann in unsern Tagen nicht oft genug wiederholt werden, — ist ihrem innersten Kerne nach lediglich nichts weiter und nichts andres als die Benachrichtigung der Menschheit von der leiblichen, sichtbaren Auferstehung Jesu. Die standhafte, unwandelbare Behauptung dieser Thatsache, ihre Verteidigung gegen jeden Versuch, etwas daran zu ändern, zu mildern, dem Verstande annehmbarer zu machen, als sie an und für sich ist, daher auch die rückhaltlose Ziehung aller der Folgerungen, welche sich nach einfachen Denkgesetzen daraus ergeben, ist die unerläßliche Bedingung alles gesunden Christentums. Nichts ist für das Glaubensleben der heutigen Christenheit verderblicher geworden als die Auferstehung für eine fromme, ideal-berechtigte Anschauung der Jünger Christi auszugeben. Sie ist keine Thatsache des frommen Gefühls, sondern eine Thatsache der Weltgeschichte, in deren Mittelpunkt sie steht, ein sichtbares, hörbares, mit Händen zu greifendes Ereignis; ein Exempel von der Bedeutung der Leiblichkeit in den Wegen Gottes, welches in seiner unermeßlichen Tragkraft allein schon hinreicht, um den plumpen Grabstein der Liebhabereien für eine neue Mythologie, dieses Schoßkind des modernen Rationalismus, in die Höhe zu heben und auf die Seite zu werfen.

Mit der Menschwerdung und der Auferstehung ist zugleich dem erhabenen Begriffe von der Leiblichkeit als dem ureigenen Elemente der Offenbarung Gottes an die Welt das reinste und schärfste Siegel aufgedrückt. Wenn das Erlösungswerk mit der Erzeugung und Bildung eines menschlichen Leibes im Leibe einer

menschlichen Mutter beginnt und mit der Wiederkehr eben desselben Leibes aus dem Todesschlafe und der Grabesnacht als einem verbürgten Vorgange sich abschließt, so muß es jedermann einleuchten, daß auf dem Leibesleben die ganze Wucht der göttlichen Heilsverkündigung ruht, und daß von diesem Standpunkt aus die erlösenden Thaten Gottes aufgefaßt werden müssen, nicht vom Standpunkt des Geistes aus. Das Wort Gottes macht nirgends den Geist Gottes zum Träger eines eigenen, weltversöhnenden Offenbarungswerkes. Auch Pfingsten kann nicht hieher gerechnet werden. Denn die Ausgießung des heiligen Geistes auf die versammelte Jüngergemeinde ist nicht der Ausgangspunkt weiterer göttlicher Thaten ähnlicher Art, sondern nur eine solche unter mehreren und ist die größte unter ihnen. An sich selber ist sie nur die feierliche Proklamation eines entscheidenden, im Reiche Gottes eingetretenen Wendepunktes, zu welchem der Anfang in dem Kommen Jesu längst gegeben war. Auch ist an Pfingsten kein bloß geistiges Werk ausgeführt worden — wie wäre ein solches denkbar? — sondern es ist ein Wunder vom Himmel geschehen vor aller Welt Augen und Ohren, und die Leiblichkeit bleibt also auch hier in allen ihren Rechten. Aber ein neues Weltlebensprincip, das in einem einzelnen Manne sichtbar erschienen, ist und ein neues, verklärtes, überirdisches, aber wiederum schlechthin leibliches Gottesleben, wie es aus dem Grabe der Welt im Garten des Joseph aufstand, kann nur auch wieder ein leibliches Leben zeugen oder schaffen, ein solches, versteht sich, das ihm gleich ist, nach seinem Bilde und nach seiner Ähnlichkeit gemacht. Ein neues Menschenleben hat Jesus aus der Erde mitgebracht. Eine neue Welt ist von ihm ausgegangen, eine neue Kreatur. Eine Welt ist aber nicht bloß Geist, sondern Leib in erster Linie, und eine neue Kreatur muß ganz neu sein von unten an bis oben aus. Wo nicht, so ist sie die vorige Kreatur, und das Alte ist niemals vergangen.

β) Das Fleisch in seiner Bedeutung für die Heilsordnung.[1])

Wir könnten uns der Mühe überhoben glauben, noch weitere Beweise dafür aufzubringen, daß das Wesen der Erlösung in erster Linie die Schöpfung eines neuen leiblichen Lebens mit sich

[1]) Vergl. 1. Abschnitt S. 40.

brachte. Denn wenn der Anfangs- und Endpunkt eines Lebensprozesses ein bestimmtes Princip vorstellt, wenn beispielsweise irgendwo eine Bewegung entsteht, welche einen Geistesaufschwung der Menschheit bedeutet, wie das Erwachen des philosophischen oder des Schönheitstriebes, und wenn die Frucht der neuen Entwicklungsperiode nichts andres ist als Philosophie oder Kunst: so müssen die dazwischen liegenden Entwicklungsphasen das gleiche Princip zum Ausdruck bringen. Wenn das Heil der Welt, die Errettung der Menschheit aus dem Tode der Sünde durch Einführung einer neuen Philosophie oder das Erwachen eines hohen Schönheitstriebes hätte bewerkstelligt werden sollen, und wenn am Ende der betreffenden Epoche eine nie dagewesene Vollkommenheit des wissenschaftlichen Denkens oder eine Vollendung künstlerischen Anschauens und Schaffens wahrgenommen würde, wie es die Vorzeit nicht gekannt hatte: so wäre von selbst klar, daß alle Geistesoffenbarungen durch dieses ideale Reich hindurch in das Element der Schönheit oder in das der Gnosis gleichsam eingetaucht gewesen wären. Anders würde ja alle Stetigkeit des Lebens fehlen und käme überhaupt ein Lebensprozeß gar nicht zu stande. Und dieses Gesetz muß ja ohne Bedenken auch in der Geschichte der Weltversöhnung vorausgesetzt werden. Wenn also, sagen wir, der Grund des Heils, der durch Gottes Hand in der Welt gelegt wurde, eine Fleischesgestalt war, in welcher der ewige Gott selbst sich der Menschheit als einer der Ihrigen stellte, wenn von dem Erscheinen dieser Fleischesgestalt auf Erden die Vergebung aller Sünden und die Aufhebung des Todes in aller Welt schlechthin und ausschließlich abhängig gemacht war, und wenn andererseits zwar die Ausgießung eines neuen Geistes als ein integrierendes Moment in diesem Erlösungswerke verheißen wurde, aber kein Wort davon verlautete, daß es diese Geisteserneuerung in der Menschheit allein sei, welche die Substanz der Erlösung ausmache; so ist es ein unabweisbarer Schluß, daß die Idee der Fleischesgestalt im Heile das Maßgebende auch auf dem ganzen Wege sein muß, den das Heil von der Geburt Christi an bis zum Ende seines Werkes durchläuft. Eine Welt, die durch das Blut des Sohnes Gottes mit Gott versöhnt wird, kann unmöglich durch das Philosophieren über dieses Ereignis oder durch begeisterte Hingabe edler Gefühle und Gedanken an dasselbe dieser That Gottes teilhaftig werden. Denn es handelt

sich bei ihr um eine Substanzänderung ihres Wesens, um die Wiederherstellung des Lebensgrundes, dem sie ursprünglich angehört hatte, nicht durch Vernichtung, wohl aber durch Verwandlung ihrer für das ewige Leben und die Gottesgemeinschaft von Grund aus und auf anderem Wege ein für allemal untüchtig gewordenen Natur. Dem fleischgewordenen Gotte ist nur eine fleischgewordene neue Menschheit homogen, dem Schöpfer einer neuen, von der Fülle der Gottheit durchwohnten Menschengestalt nur eine neue Kreatur im buchstäblichen, alles umfassenden Sinne des Wortes. Daß ein Mensch auch mit Beihilfe des göttlichen Wortes sein Fleisch nicht umschaffen kann, sollte keines Beweises bedürfen. Nicht einmal eine gründliche Änderung der Richtung des Fleisches ist mit solchen Mitteln ausführbar. Denn der Geist, der die Wahrheiten des Evangeliums und des Gesetzes in sich aufzunehmen willig war, steht selber viel zu sehr unter dem Einflusse des der Sünde und dem Tode verfallenen Leibes. Seine wesentliche Existenz und seine Selbstbethätigung bestand schon zuvor in nichts anderem, als in der Gegenwehr gegen die Einwirkungen des Fleisches auf ihn selbst. Wenn er aus dem vorangegangenen sehr wenig erfolgreichen Kampfe gegen die Gewalt der Naturtriebe, insonderheit aber gegen die unberechenbaren Hemmnisse der vis inertiae sich erhebt, um das Steuerruder seines Willens nach einer anderen als der bisher gewohnten Seite zu drehen, so erfährt er jetzt erst recht, was es heißen will um die alles beherrschende Gegenströmung des Gesetzes in den Gliedern, wie es Paulus (Röm. 7, 23) beschreibt. Denn die Natur ist, solange der natürliche Weltzusammenhang nicht geradezu durchschnitten wird, mächtiger als der Geist. Solang der letztere keinen andern Boden unter den Füßen fühlt, als das ihm angeborene und von ihm entwickelte Fleischesleben, kann er mit seiner Natur sich in einen Kampf nicht einlassen. Denn er ist aus der Natur herausgewachsen und wächst aus ihr heraus, solang er lebt, wenn nicht eine andre Natur ihm zur Seite geschaffen wird. Die Bildung eines dem Geiste gleichartigen Leibes durch den Geist selber ist auch hier wie überall ein Phantom. Ohne sofortige Schaffung eines verklärten Leibes im alten sündigen Leibe giebt es kein wirkliches und wesenhaftes, kein principielles, sondern nur ein bruchstückartiges Christentum. Aber der minimale Anfang einer neuen Natur, also eines neuen Leibes,

eines dem Fleische Jesu Christi homogenen Fleisches, das ist eine auch für die noch fortvegetierende alte Natur unüberwindliche Macht.

γ) Notwendigkeit leiblicher Heilmittel.

Daß die Hilfsmittel, welche der Menschheit zur Erreichung und Bewahrung des Heils gegeben sind, die Leiblichkeit in der vollkommensten Ausprägung an sich tragen, haben wir im ersten Teile (S. 143 ff. 198 ff.) nachgewiesen. Nur der Vollständigkeit wegen ziehen wir sie auch hier noch herein. Es sind die Taufe, das Abendmahl und das göttliche Wort. Wie die moderne Theologie mit ihrem Bemühen, die Wertlosigkeit körperlicher Vehikel für himmlische Werke zu demonstrieren, um den so stark hervortretenden leiblichen Charakter der Taufe herumkommen will, ist kaum zu denken. Gegenüber von der Rede des Herrn bei Johannes (Kap. 3) kann man doch nur mittelst Beseitigung der Stelle aus dem Worte Gottes durch Unechterklärung sein idealistisches Heil versuchen. Der schriftgläubigen Christenheit steht sie mit den andern entsprechenden Herrnworten zu unantastbar da, als daß es sich in diesem Zusammenhange verlohnte, für ihre Echtheit noch eigens einzutreten. Nicht minder ist es berechtigt, in betreff des heiligen Abendmahles die Einwendungen des Spiritualismus abzulehnen. Denn die textkritischen Bedenken stammen doch auch hier allzudeutlich aus der principiellen Anschauung, welche die Gelehrten zu der evangelischen Erzählung mitbringen. Und die letztere ist ohnehin durch das Zeugnis des Apostels Paulus 1. Kor. 10 so sehr in ihrer historischen Glaubwürdigkeit geschützt, daß die kirchliche Theologie hier ebenfalls nur auf die bestehende, gemeinsame Überzeugung der Christenheit sich zu berufen hat, wenn es gilt, die Notwendigkeit eines leiblichen Gnadenmittels zu erhärten, was für die Erhaltung des Glaubens dieselbe Bedeutung hat, wie die Taufe für die Pflanzung desselben. — Was mehr Schwierigkeiten bereitet, das ist die Nachweisung des leiblichen Charakters bei dem Worte des Lebens, dem Evangelium und der apostolischen Verkündigung, wie wir dieselbe im ersten Teile schon versucht haben. An sich sollte man auch hier nicht denken, daß besondere Anstöße im Wege liegen könnten. Denn leiblich ist jedes Wort, es sei Gottes oder der Menschen; es wird als etwas Leibliches hervorgebracht und

wird leiblich vernommen. Und wenn ein leiblich vernehmbares Wort in die Welt ausgeht, um das Heil in Christo zu predigen, so ist der heilige Geist notwendigerweise dabei, und es fehlt also nichts zur Konstituierung eines leiblichen Gnadenmittels. Nichtsdestoweniger scheint hier eine wirkliche, besondere Abneigung gegen die Anerkennung dieses Elementes im Lebenszusammenhang des Heils zu bestehen. Man sieht aber offenbar dabei über das Nächstliegende hinweg, weil das Wort so flüchtig erscheint, der Schall oder Laut hinter dem, was er offenbaren soll, ganz zurücktritt und die Gewohnheit ungenauer Beobachtung, sowie der Mangel an streng richtiger Bezeichnung dessen, was eben jetzt vor sich geht, ein stetes Hindernis bildet, wenn jemand unternehmen will, die realen Verhältnisse zur Anerkennung zu bringen. Man behandelt das Wort, das den Geist mit sich bringt und giebt, als ob es selber der Geist wäre, während es doch vor allem ein Körper ist, so gut als Wasser, Brot oder Wein. Daß diese Dinge an sich so selbstverständlich sind, das eben macht sie, wie das so oft im Leben vorkommt, so schwer verständlich. Wenn aber der wissenschaftliche Forscher sich des Gewohnheitsdenkens entschlagen und sich entschließen kann, bei dem, was als selbstverständlich angesehen wird, stille zu halten und es auf die Wahrheit dieser Voraussetzung zu prüfen, so wird es sich ihm zeigen, daß er seine dogmatischen Schlüsse auf einen unreellen Satz gebaut hat, und er wird sich nicht ferner weigern, erst die Natur des Wortes an sich zu analysieren, ehe er seine Urteile auf dasselbe gründet. Nun kann es keinem Zweifel unterliegen, daß was leibliche Substanz hat, auch leiblich wirken muß, es sei nun die leibliche Wirkung die eigentlich beabsichtigte, oder sie gehe nur nebenher. Wenn das Wort leiblicher Art ist, so muß es auch leiblich wirken, d. h. es muß auf den Leib wirken, auf den es gerichtet ist. Ist mit der leiblichen Substanz des Wirkens ein geistiges Element verbunden, so muß dasselbe ebenfalls seine ihm eigentümliche Kraft ausüben, es muß auf den Geist wirken, an den es gerichtet ist. Da aber die beiden Elemente, das leibliche und das geistige, nicht getrennt nebeneinander herlaufen, sondern zu einer Einheit verschmolzen sind, deren Faktoren auch im Augenblick ihres Wirksamwerdens nicht von einander geschieden werden können, so muß die Wirkung eine doppelte sein, eine leibliche und eine geistige und zwar beide wiederum nicht nebeneinander, sondern

in einander, so daß niemand sagen kann, was an dem Lebens-vorgang oder -Zustande, der durch das Wort hervorgerufen wurde, leiblich ist oder geistig, sondern das Leibliche ist geistig und das Geistige ist leiblich. Anders sich diese Dinge zu denken, ist niemand im stande. Wenn es nun also ein Ding giebt, welches, wie das von einem Menschen ausgesprochene und auf dem Wege zu einem andern Menschen befindliche Wort, leiblicher und geistiger, also geistleiblicher, wie man in der Regel sagt, oder richtiger: leibgeistiger Art ist, so läßt sich die Existenz solcher Dinge im Reiche Gottes überhaupt nicht mehr leugnen oder ignorieren. Und man kann im Gegenteil sagen: wenn das Wort, welches doch ohne Frage unter allen Mächten in dieser Welt die mächtigste ist, diese Doppelnatur so unumgänglich notwendig an sich trägt, so muß das, was mittelst des Wortes geschaffen, gebildet oder erneuert ist, dieselben Zeichen gleichfalls an sich tragen. Und es wird sich dann herausstellen, daß eben diese Doppelheit dem ganzen Weltleben ihren Stempel aufdrückt, so daß nicht nur, wie freilich jedermann zugiebt, ein Sichtbares, Körperliches, Leibliches in der Schöpfung neben dem Unsichtbaren, Unkörperlichen, Geistigen überall hergeht, wobei jedes von beiden seine Art mehr oder weniger für sich behält, sondern daß die höheren und höchsten Stufen des Seins gerade dadurch so hoch über den andern stehen, daß sie diese beiden Elemente in ihrer lebendigen Einheit aufweisen. Ist aber dem also, dann muß der Begriff des Leibes und des Geistes ganz von vorne wieder aufgenommen und klar gestellt werden. Denn die kritische Philosophie z. B. kann bei dieser Einheitsidee ihr Dasein nicht mehr fristen, weil für sie die Auslösung der Materie aus der Idee des Geistes eine Grundbedingung ist, wie sich dann auch an dem Schicksale der in ihr wurzelnden kritischen, beziehungsweise der subjektiv-idealistischen Theologie beobachten läßt. Die spekulative Weltweisheit aber, welche diesen fundamentalen Gedanken ihrem Systeme zu Grunde gelegt und dadurch einen hohen Aufschwung des wissenschaftlich denkenden Geistes hervorgerufen hat, wird in ihren letzten Errungenschaften nicht viel glücklicher sein, als die kritische, weil sie zwar die helle Fackel der Identität eine Strecke weit vorangetragen, zuletzt aber nicht mehr brennend erhalten hat; denn was sie als das Ende ihres Erwerbes aufbehalten wollte, war auch

wieder nur der Geist mit Verzicht auf die Leiblichkeit, folglich die Aufhebung der Identität.

d) Leib und Geist im Menschenleben.

aa) überhaupt.

Wenn unsre Erörterungen zu dem Schlusse geführt haben, daß dem Leibe im System der Gotteslehre eine ganz andere als die herkömmliche Stellung eingeräumt werden müsse, so kann das auf den Begriff des Geistes, der den andern Pol des Menschenlebens ausmacht, nicht ohne Einfluß sein. Wir sehen uns daher in der Lage, auch diesen Begriff einer neuen Untersuchung zu unterwerfen und das Verhältnis beider Faktoren zu bestimmen. Dabei ist es nicht unsere Absicht, die ganze Frage über das Wesen des Geistes und der Materie aufzurollen und ontologische Definitionen beider zu stande zu bringen. Es genügt uns, die Erfahrung in möglichst weitem Umfange zu Rate zu ziehen und dem denkenden Leser der Schrift diejenigen Anhaltspunkte im täglichen Leben zu nennen, an welchen er sich selbst ein Urteil über die streitigen Lehren bilden kann. Und dahin gehört auch zuallererst er selbst, sein leiblich-seelisch-geistiges Leben und zwar dasselbe in seiner notwendigen Beziehung zur umgebenden Welt. Beide Denkobjekte, die eigene Individualität und das Universum, dem sie eingefügt ist, tragen eine Doppelnatur an sich. Sie sind beide teils sichtbarer, stofflicher und wiederum unsichtbarer, nicht der Sinnesthätigkeit, sondern nur dem Denken zugänglicher Art. Dieser Gegensatz besteht im allgemeinen unwidersprochen. Er ist selbst auch Sache der Erfahrung. Kein verständig beobachtender Mensch wird darüber im unklaren sein, daß sein eigenes Wesen aus zwei Teilen bestehe, welche einander entgegengesetzt sind, ungeachtet sie doch, wie er jeden Augenblick an sich selbst erkennt, miteinander zu einem Ganzen verbunden sind und eine untrennbare Einheit ausmachen. Jedes Kind, wenn es einmal zur geistigen und sittlichen Gemeinschaft mit andern Menschen, Eltern, Lehrern, Gespielen ꝛc. herangewachsen ist, hat eine dunkle aber substantiell sichere Ahnung von etwas Lebendigem, das man nicht mit Augen sehen und mit Händen greifen kann, sobald man ihm z. B. etwas sagt von einem Herzen, das in ihm und das so oder so beschaffen sei. In dem Augenblicke, wo man ihm dieses Wort nennt, und etwa von dem Wohnen des Heilandes in dem Herzen spricht,

wacht auch die Vorstellung von einem solchen Unsichtbaren auf, das zu ihm selbst gehört. Und in demselben Zusammenhange, in gleichem Schritte mit diesem Aufgehen des Bewußtseins seiner selbst entwickelt sich in dem Kinde auch die Anschauung und die Gewißheit, daß es mit andern seinesgleichen sich ebenso verhält. Im Laufe des Lebens gewinnen diese elementaren Vorstellungen zunehmende Sicherheit, Weite und Vielseitigkeit, und das Bestehen jenes Gegensatzes von Leib und Geist, von Realem und Idealem wird zum Grundbestandteil einer umfassenden Welterkenntnis, an der sich die Selbsterkenntnis gleichsam hinaufrankt und voll herausbildet. Das sind also Gebiete des Erkennens, des Fragens und Forschens nach Wahrheit, innerhalb welcher der individuelle Geist sich frei bewegt und die er bis nahe an ihre Grenze zu durchmessen im stande ist. Bis nahe an die Grenze, sagen wir, nicht bis an die Grenze selbst, wie wir im Verfolg dieser unsrer Untersuchung werden nachzuweisen haben.

Der Gegensatz ist aber auch in der Wirklichkeit nicht so exakt und scharf, als er dem minder geübten Nachdenken sich darstellt. Es giebt Teile des leiblichen Organismus, welche sichtbar und greifbar sind, also mit Recht dem stofflichen Wesen im Menschen zugerechnet werden, die auch sinnlich wahrnehmbare Wirkungen hervorbringen, aber ohne eine materielle Veränderung, sei es des Orts, also etwa Zusammenziehung und Ausdehnung oder Hebung und Senkung, sei es ihrer merkbaren Bestandteile durch andersgeartete Mischung, Färbung und dergleichen. Das gilt von dem gesamten Nervenleben des Menschen. Das Organ ist in diesem Falle ein zweifellos körperliches, aber seine Lebensäußerung ist idealer, geistiger Art. Die Psychiatrie hat in ausgedehntestem Maße nachgewiesen, in welch wunderbarer Weise geistige Funktionen und Zustände aller Art bis zu den höchsten Regionen hinauf durch Vorgänge im Nervensysteme teils unmittelbar hervorgebracht, teils gehindert oder aufgehoben werden; die Beispiele sind mitunter so stark, daß es aussieht, als ob die Oberherrschaft der Materie mit Händen zu greifen wäre. Wohin soll man nun diese Bestandteile des menschlichen Wesens rechnen? Wenn die Leiblichkeit unsichtbare Werke thut, so muß sie auch die Eigenschaft der Unsichtbarkeit an sich selbst haben. An Erklärungsversuchen hat es denn auch in neuester Zeit nicht gefehlt. Unter andern hat Lotze in seinen Grundzügen der Psychologie (1882)

auf die Dunkelheiten, welche den Nervenprozeß umgeben, besonders aufmerksam gemacht und sie für den Verstand zu lösen sich bemüht. Er ist im Zweifel darüber, ob dieser Prozeß nur ein physischer Bewegungsvorgang sei, oder ob er bereits am geistigen Charakter des Lebens teil nehme, kommt aber schließlich darauf hinaus, ihn als einen bloß physischen Vorgang zu betrachten. Es sei, glaubt er, ein völlig vergebliches Unternehmen, nachzuweisen, wie die physische Bewegung nach und nach in ein Empfinden übergehe. Es müssen zwei unvergleichbare Reihen von Vorgängen sein, welche durch eine uns unbekannte Naturnotwendigkeit so miteinander verbunden seien, daß ein bestimmtes Glied der neuen Reihe allemal einen bestimmten Vorgang der andern Reihe zur Folge habe (S. 1—4). Dabei erwähnt er die Annahme, daß die Seele auch physische Eigenschaften habe, als eine solche, die in der Regel nicht festgehalten werde; man setze eben die Seele als ein immaterielles Wesen den materiellen Elementen entgegen. Schließlich erklärt er: die Kluft bestehe gar nicht, die uns Körper und Seele als zwei völlig heterogene Elemente zu trennen und ihre Wechselwirkung unmöglich zu machen schien. Aber nicht der Begriff eines immateriellen, sondern der eines materiellen Wesens sei zu beanstanden (S. 61). Da er den Dualismus und den Widerspruch im menschlichen Wesen nicht ertragen kann, so zieht sich Lotze endlich in den Idealismus zurück und verzichtet auf die Materie, das Leibliche, zu Gunsten des Geistigen. Aber mit diesem oft versuchten Zerhauen des Knotens ist die Frage nicht aus der Welt geschafft. Die Thatsache der doppelten Reihen, wie er sich selbst ausdrückt, wird damit nicht ausgelöscht, und die doppelte Natur des einen wunderbaren Organs, des Nervensystems, bleibt ein für allemal Gegenstand weiterer Forschung. Es sind auf diesem Punkte zwei Welten miteinander vereinigt und ineinander verschlungen, die begrifflich, in gewissem Sinne auch thatsächlich (denn das Nervenleben steht in vielfachem Antagonismus gegen das übrige mehr stoffliche Leben des Körpers) einander verneinen. Falle nun das Endergebnis der Erörterung aus, wie es wolle — die Dogmatik arbeitet jedenfalls teilweise mit hohlen Begriffen, wenn sie in der Entwicklung der Heilslehre an solchen hochbedeutsamen Winken in betreff des menschlichen Wesens als Heilsobjekt vorübergehen will.

Die Idee des Geistes ist in dem gleichen Falle, wie die des Leibes. Es giebt niemanden, der behauptet, Denken, Glauben, Lieben, Hoffen ꝛc. seien körperliche, nämlich äußerlich als stofflich nachweisbare Funktionen. Der Materialismus ist eine Verirrung der Wissenschaft, welche auf das anhaltende Sinken der höheren und höchsten Lebenskräfte bei einem Teile der kultivierten Menschheit zurückzuführen ist. Aber auch der Materialist sagt nicht, daß von dem, was man sonst unter Geist und Geistesthätigkeit versteht, nichts vorhanden sei. Er will bloß nachweisen, daß seine Funktionen nicht von einem Bestandteile des individuellen Menschenlebens herrühren, welcher dem körperlichen, stofflichen Dasein und Sichbezeugen wesentlich entgegengesetzt und vermöge überweltlicher Kräfte demselben überlegen sei. Er giebt sie für Erscheinungen aus, welche ganz auf demselben Wege wie die Lebenswirkungen der Nerven im körperlichen Dasein von diesen obersten leiblichen Organen hervorgebracht werden und demnach den Wert körperlicher Verrichtungen nicht übersteigen. Bei gesunder Selbst- und Welterkenntnis hat man ja immerhin die Geisteswelt als einen Gegenstand vor sich, dessen wesentlicher Unterschied von der Körperwelt im allgemeinen Bewußtsein gegeben ist. Diese Unterscheidung des Geistigen und des Leiblichen in uns liegt der gesamten Kultur der Völker, vorab der christlichen, zu Grunde und beherrscht in theoretischer wie in praktischer Hinsicht die Weltbewegung von Anfang bis hieher. Aber die abstrakte Entgegensetzung von Geist und Leib erweist sich als undurchführbar. Der Materialismus hat nur eine Wahrheit in ganz einseitiger und unvernünftig übertreibender Weise auf den Leuchter zu setzen versucht. Die Leiblichkeit, also auch der Stoff, ist nicht nur mit und an dem Geist und um ihn her, sondern sie ist gewissermaßen in ihm, gehört zu seinem Wesen an und für sich, zur thätigen Bezeugung seines Daseins ohnehin. Schon die Sprache leitet hier auf eine andre Spur. Man redet von einem kleinen, niedrigen, seichten, unklaren, lahmen Geiste und verbindet damit eine ähnliche Vorstellung, wie wenn man von hohen Bergen und tiefen Wassern ꝛc. spräche. Ähnlich, nur weniger stark in das sinnliche Element ausladend, sind auch die Namen für die höchsten, intellektuellen Begriffe. Sie verbergen teilweise ihre reale Seite, wie eben das Wort „denken“, lassen sie aber sofort wieder zum Vorschein kommen, wenn sie in verwandte Termini

übergehen z. B. „erinnern, forschen, suchen" und insbesondere auch „Begriff und Idee." Für den Hauptbegriff: Geist, den „ebenso unentratsamen, wie undefinierbaren," hat keine Sprache eine andere Bezeichnung, als eine solche, die von der Sinnenwelt hergenommen ist. „Πνεῦμα, רוּחַ, Spiritus" leiten alle auf die Luft und ihre Bewegungen zurück. „Geist" hängt mit „Gischt", dem durch die Einwirkung des Feuers mit starker Expansionskraft in die Höhe steigenden, kochenden, sprühenden Wasser zusammen ꝛc.

Wie erklärt man sich diese, der herkömmlichen Anschauung zufolge mit dem Wesen des Geistes nicht recht in Einklang zu bringenden Bedingungen seiner Äußerung? Warum muß sich der edle Inhalt mit unterwertigen Formen begnügen? Es ist die Schwachheit einer Natur, sagt man, die für das eigentlichste ideale Sein noch nicht empfänglich ist. Es soll eben, — das ist schließlich die Meinung und muß es sein, — dem menschlichen Wesen anhangen, daß es den Flug zu der Höhe der reinen Idealität nicht ohne weiteres unternehmen kann. Es ist ein Stachel, der das übersinnliche Princip im Menschen, wenn sein Leben geweckt ist, antreiben soll, sich um die Reinigung von der niederen Natur zu bemühen und sich in den Ätherraum der Idee an sich aufzuschwingen. — Dieser Weltanschauung geht etwas nach von der heidnischen Meinung, daß der Körper ein Gefängnis der Seele sei, ein Standpunkt, der bekanntlich auch in der christlichen Ethik eine große Rolle spielt. Aber was wird damit aus unserm Geistesleben überhaupt gemacht? Wenn unsre ganze Gedankenwelt an dem radikalen Gebrechen leidet, daß die Mittel, sie darzustellen und auszubilden, ihrem ganzen Umfange nach ein solches Schwergewicht mit sich führen müssen, wenn also das Streben des Geistes nach Vollendung schon von Natur gegen eine Macht zu kämpfen hat, durch welche es in die Niedrigkeit herabgezogen wird, so daß er sinnlich reden muß, wo er geistig, übersinnlich reden möchte: so ist unser Geschlecht zu einem beklagenswerten Zwiespalt seines Strebens von Hause aus verurteilt, und die Größe der Wissenschaft von heutzutage erleidet einen wirklichen Bankerott, wenn sie es bis zu dieser Stunde noch nicht dahin gebracht hat, eine Bahn zu finden, auf welcher der freie Gedanke sich ungehindert in sein wirkliches Element aufschwingen kann. Und soll denn der Sprachgeist aller Völker von Anfang an, auch in den großen Zeiten seiner ersten, ur-

sprünglichen Entfaltung, so wenig seines Stoffes mächtig gewesen sein, daß es ihm nirgends gelungen wäre, für die Fülle der Ideen, die in ihm lagen, eine Form zu erzeugen, welche ihrer würdig wäre? Es ist ein schwächliches, engbegrenztes Nachdenken, wenn die Philosophie aus dem Reichtum tiefsinniger, anmutsvoller Worte, welche unserm Denken zu Gebote stehen, nichts weiter zu machen weiß, als einen Hemmschuh der Geistesarbeit auf allen ihren Stufen.

Man meint es freilich am Ende auch nicht so; jeder, der die Folgerungen aus dem oben genannten Satze vor Augen bekommt, wird sich sofort von ihnen lossagen. Er wird erkennen, daß der „sinnliche" Charakter der Sprache weder diese Bestimmung haben kann, noch auch jemals diese Bedeutung wirklich bekommen hat. Was ist es aber denn mit dieser materiell klingenden Ausprägung idealen Inhaltes? Die Antwort liegt ganz in der Linie jener psychiatrischen Beobachtungen. Das Leben des Menschen ist in allen Teilen und bis ins einzelnste hinein ein leiblich-geistiges Doppelleben, innerhalb dessen ausnahmslos alle geistigen Funktionen auf die Thätigkeit leiblicher Organe sich aufbauen und auf dieselben wieder zurückwirken. Dieses Verhältnis ist die Ursache, daß die Sprache auch für die rein intelligibeln Gegenstände nur leiblich klingende Bezeichnungen hat. Als die unmittelbar leibliche Offenbarungsform des Geistes konnte sie nur an den leiblichen Faktor des Personlebens anknüpfen, um auch wesentlich intelligible Gegenstände zur Erscheinung kommen zu lassen. Das ist aber ein Satz von höchster wissenschaftlicher Bedeutung. Der Sprachgeist ist dem diskursiven Denken der gelehrten Welt durch seine Intuitionen vorausgeeilt und hat von längsther die Signale dort ausgesteckt, wohin die Theologie sowohl als die Philosophie ihre Visiere zu richten haben wird.

Wir müssen noch eine weitere Instanz für unsre theologisch-anthropologischen Behauptungen aufführen. Das Wohnen des Geistes im Leibe, welches doch eine ganz unwidersprechliche Thatsache ist, dieses sein Eingeschränktsein durch etwas selbst so sehr Eingeschränktes, das Gebundensein dessen, was ex hypothesi unbedingt frei sein soll, an etwas, was nach allen Seiten hin als gebunden sich darstellt, ist doch das gerade Gegenteil von dem, was man als zu einem un- und übersinnlichen Wesen gehörig

ansehen möchte. Und das ist noch lange nicht alles. Der Geist ist kein raumerfüllendes Wesen. Aber an die Zeit ist er gebunden. Das Nacheinander ist die Bedingung aller seiner Lebensäußerungen. Und das Nacheinander ist ebensowohl ein Auseinander wie das Nebeneinander. Das Außereinandersein ist aber eine sinnliche Bestimmtheit, keine übersinnliche. Und was außereinander ist, das ist auch nebeneinander. Das trifft auch beim Geiste zu. Wir können uns keine Aufeinanderfolge von Stunden, Minuten, Sekunden vorstellen, ohne das Bild zugleich zu bekommen von etwas, was nebeneinander ist. So fällt die Idee des reinen d. h. des körperlosen Geistes in doppeltem Betracht dahin.

Noch viel unverträglicher mit der hergebrachten Idee des Geistes muß es endlich erscheinen, wenn sich herausstellt, daß das Entstehen und Vergehen dieses Wesens, soweit es nämlich in dem Horizonte der anthropologischen Beobachtung sich bewegt, ganz und gar von dem stofflichen, schließlich sogar in das niedrigste Gebiet des materiellen Daseins versinkenden Produkte der Erde abhängt. Das Werden des Körpers geht dem des Geistes um ein Beträchtliches voran. Der Körper wird durch einen rein sinnlich erscheinenden Akt ins Leben gerufen. Er reift zur Geburt und tritt ans Licht der Welt, ohne daß von dem Geiste, der mit ihm zum wirklichen Dasein kommen muß, irgend eine Spur zu sehen ist. Allmählig erhebt sich der höhere Faktor des persönlichen Wesens aus seiner Fleischeshülle und der Gebundenheit an dieselbe. Aber ganz hört die Gebundenheit niemals auf. Sie macht sich in unzähligen Formen aufs empfindlichste geltend; sie geht in manchen Fällen, z. B. in maniakalischen Zuständen, im Blödsinn ꝛc. bis zur vollendeten Tierheit herab. Und schließlich verwandelt sie sich unvermeidlich in ein gänzliches Erliegen des Geistes unter der Übermacht des stofflichen Lebens. Durch die Zerstörung des körperlichen Lebensgrundes, nicht durch den freien Willensakt des Geistes — durch einen solchen ist es einzig und allein bei Christus geschehen — löst sich das Band, das beide Faktoren des menschlichen Individuallebens zusammengehalten hat, und der Geist ist vor dem Auge des sinnlichen Erkennens wieder in sein anfängliches scheinbares Nichts zurückgeworfen. Daß der herrschende Faktor des Personlebens, der „freie“ Geist, niemals die Macht hat, von sich selbst

aus das Band zu zerreißen, das Leib und Seele zusammenhält, ist wohl der stärkste Beweis der relativen Überlegenheit auf seiten des andern Elementes. Wir thun wohl, diese Stationen des aufgehenden und untergehenden Lichtes im Menschenleben so im einzelnen zu durchwandeln. Es hält, wie die Erfahrung lehrt, auch hier, wie wir's oben bei der Lehre vom Worte fanden, ganz besonders schwer, das Nachdenken bei den so wichtigen Einzelnheiten des Objektes zum Stillestehen zu bringen. Auch hier ist, wie so oft, die Sache zu gewöhnlich. Man hat sie allezeit bei sich und glaubt daher auch ihrer mächtig zu sein, wie kaum einer andern. Das ist aber so wenig der Fall, daß man fast eher das Gegenteil behaupten möchte. Ein Blick auf die Haltung, welche die Wissenschaft in diesem Teile einzunehmen pflegt, kann uns davon überzeugen.

Fassen wir nunmehr das Ergebnis unsrer Untersuchung in einige Sätze zusammen. Der Geist ist ein doppelseitiges Wesen, ideal und real, übersinnlich und sinnlich zugleich, nicht bloß bedingt oder bestimmbar und bestimmt durch die Sinnenwelt, sondern derselben nach einer Seite seines Wesens verwandt, gleichartig, wesensähnlich und dadurch für sie aufgeschlossen. Diese stoffliche Bestimmtheit greift durch seine gesamte Existenz durch; sie hängt all seinen Eigenschaften, Zuständen, Thätigkeiten ꝛc. ausnahmlos an; sein Zusammenleben mit dem Körper ist ohne sie gar nicht denkbar. Aber die überwiegende Potenz in ihm ist die ideale; die reale geht ihr nur zur Seite. Bei dem Leibe findet das Umgekehrte statt; er ist in erster Linie stofflich, sinnlich, grob sinnlich, wenn man so will. Das übersinnliche Element ist ihm eingeschaffen und ruht verborgenerweise in ihm. Beide Elemente haben ihre Übergangsformen, in welchen je die spezifische Natur des einen sich der des andern nähert, assimiliert und zuletzt ganz in sie verwandelt wird. Der Lebensprozeß ist das Facit von all diesen Kräften, Bewegungen und Erscheinungen.

Um das Aufeinander- und Zusammenwirken von Leib und Geist noch besonders sich klar zu machen, könnte man sagen, sie verhalten sich zu einander wie die Glocke und der Klöppel in ihr. Der letztere, nicht die erstere, ist das eigentlich Lebenschaffende. Aber wie lang er auch schwebt, so kommt kein Ton zu stande, es sei denn, er schlage an das metallene Gefäß an und versetze es in Schwingung. Dann entsteht der Klang in

seiner Fülle, Stärke und Reinheit. Oder noch besser, um das Lebendige mit dem Lebendigen zu vergleichen: der Geist ist der zeugende, der Leib der empfangende und gebärende Faktor im Menschenleben bis in die höchsten Regionen desselben. Der Begriff, der Entschluß, die Anschauung, die Empfindung ꝛc. haben die Ursache ihres Werdens im Geiste. Aber ihrer keines kommt zu stande, selbst die Idee Gottes und der Ewigkeit nicht, ohne daß die Lebensregung von einer dazu bestimmten Nervenpartie, dem Gehirn, den Herznerven ꝛc. aufgenommen wird und in ihnen nun zu einem Ton des Lebens, zu einem, sei es nun inneren, sei es auch äußeren Wort des Lebens, der Wahrheit, der Seligkeit ꝛc. sich ausgestaltet, erscheint und ausklingt.

In dieser Thatsache liegt auch die Antwort auf die Frage Lotze's nach der Möglichkeit des Aufeinander- und Miteinanderwirkens von Leib und Geist (s. S. 42). Nicht durch Streichung der Realität, beziehungsweise der Materie aus dem Reiche des Wirklichen und seiner Auflösung in die Idee wird das Rätsel gelöst, sondern durch die Anerkennung der principiellen Wesenseinheit, der Homogeneität beider kommt das rechte Licht in das vermeintlich so dunkle Gebiet.

Auf eine genauere Darstellung dieses psychologisch-physiologischen Hergangs uns einzulassen, ist hier nicht der Ort. Welch ein mächtiges Ferment aber mit der Anerkennung dieser Lebenswahrheiten in die theologische Wissenschaft eingeführt wird, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Nur muß die Idee eines kosmischen, universalen Verhältnisses dabei stets festgehalten und der Gesichtskreis nicht wieder zu einer bloßen Betrachtung des Individuallebens verengt werden, wie das unsrer jetzigen Denkart so nahe liegt.

Es hat in der Philosophie an gewichtigen Verteidigern der hohen Rechte nicht gefehlt, welche der Leiblichkeit im menschlichen Wesen neben der Geistigkeit zukommen. Insbesondere ist G. W. Leibniz schon für dieselben eingetreten, wenn er z. B. in Betrachtungen über die Lehre von einem universalen Geiste (1702) sagt: er finde keinen Grund, weder einen religiösen noch einen philosophischen, der ihn nötigte, die Lehre von dem Parallelismus des Leibes und der Seele zu verlassen und eine vollkommene Trennung beider zuzugeben. Warum sollte die Seele nicht einen feinen Leib haben können, ihrem eigenen

Wesen entsprechend, der dann selbst eines Tages in der Auferstehung wieder an sich nehmen könnte, was er zur Sichtbarkeit bedürfe. Alle geschaffenen Geister, sagt er ein andermal, haben Leiber, ganz wie unsre Seele einen solchen hat.[1])

Ihrerseits hat dann die theosophische Spekulation Ötingers der Idee der Geistleiblichkeit mit großer innerer Macht Bahn gebrochen. Mit einer seltenen Unabhängigkeit von den herrschenden Grundbegriffen hat er kein Bedenken getragen, die Körperlichkeit für die höchste Eigenschaft zu erklären, ein Gedanke, der in seinem Satze: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes einen unleugbar weitreichenden Einfluß auf die tiefer denkende theologische Welt ausgeübt hat. Mit derselben Freiheit des Gedankens hat er die Teilbarkeit als ein Moment im Wesen des Geistes behauptet, in welchem Begriffe er übrigens ja mit Aristoteles zusammengeht, der dem Unendlichen die Teilbarkeit gleichfalls zuerkennt, mit dem Beisatze, daß eben darin das Wesen derselben bestehe, daß jeder ihrer Teile wieder ein Ganzes bilde.[2]) Die Nachfolger auf diesen Wegen, Beck, Auberlen, Hamberger und andere sind jedoch so ziemlich allein geblieben. Zu einer allseitigen Durchsprechung der so reichen Idee von der „Geist-Leiblichkeit" ist es bis heute noch nicht gekommen.

Es wird sich verlohnen, ein paar Beispiele aus der Glaubenslehre herauszugreifen, um an denselben zu zeigen, welche Bedeutung die Idee von der Doppelseitigkeit des Geistes sowohl als des Leibes für die Glaubenslehre haben wird.

bb) Beispiele: die Wiedergeburt und die Auferstehung.

Im ersten Teile (S. 79) haben wir die Lehre von der Wiedergeburt als eine der Umbildung im wahrhaft biblischen Sinne ganz vorzugsweise bedürftige ausgezeichnet. In der herkömmlichen theologischen Sprache wird mit diesem Ausdruck der Begriff von einem Vorgang im christlichen Leben verbunden, der wesentlich auf dem freien, selbstbewußten Entschlusse des Menschen beruht. Das Wesentliche daran, so lautet die Schleiermacher'sche Erklärung, besteht in der Veränderung der Lebensform des

---

[1]) Opp. philos. ed. Erdmann 1840. S. 186. 311.

[2]) Vgl. Auberlen: Die Theosophie Oetingers ꝛc. 1847; und Oetingers bibl. Wörterbuch ed. Hamberger 1849.

Subjektes, also in der Bekehrung, die sich in Buße und Glauben vollzieht; die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi ist das Ziel derselben. Dieser ganze Akt sei geistiger Art, in dem oben von uns erörterten engeren Sinne des Wortes geistig. Es sei ein Gedankenprozeß und eine Willensthat, letztere aus dem Nachdenken des Sünders über sich selbst und seine Stellung zu Gott hervorgehend. Daß man dies als eine Geburt bezeichne, geschehe zur Hervorhebung des zentralen Charakters, welcher diesem Vorgange zukommt. Denn es handle sich bei demselben nicht bloß um die Erkenntnis einzelner Mängel der sittlichen und religiösen Persönlichkeit, und um Besserung derselben, also sozusagen um eine halbe, oder in noch geringerem Grade partielle Ordnung des inneren und äußeren Thuns, sondern um das Ganze, um eine der bisherigen geradezu entgegengesetzte Richtung der Seele in göttlichen Dingen, durch welche das gesamte äußere Dasein des Menschen mehr oder weniger mit in die neue Art zu denken und zu handeln hereingezogen, unter ihren bleibenden Einfluß gestellt und eben daher auch im leiblichen Leben, in der Gestalt sogar bemerkbar werde. Letzteres sei indessen nur als ganz gleichartig mit denjenigen leiblichen Veränderungen zu denken, welche bei jeder tiefer greifenden und anhaltenden Veränderung im Charakter des Menschen, auch einer ganz vereinzelten, ans Licht zu treten pflegen.

Von einem wesentlichen, substantiellen Beteiligtsein des leiblichen Elementes bei dieser Wiedergeburt ist also keine Rede. Die leibliche Bedingtheit des Geistes ist zugegeben. Es geht aber dennoch alles im Intellekt und im moralischen Entschlusse allein von statten.

Die lebendigere Bekanntschaft mit diesen geistlichen Ereignissen hat zu einer gründlicheren Anfassung des Begriffs von Wiedergeburt geführt. Zunächst achtete man darauf, daß man es bei der Wiedergeburt mit einem göttlichen Werke im Menschen zu thun habe. Man erkannte, daß der Glaube selber, durch dessen lebendige Bezeugung diese Grundveränderung zu stande kommen müsse, schon eine That Gottes in dem Menschen sei, sintemal die Fähigkeit zu glauben erst in das Sünderherz gepflanzt werden müsse, ehe der Glaube in demselben aufgehen könne. Das war also der Rückgriff auf ein Geheimnis, das hier stattfände. Welcher Art dasselbe sei, was man sich unter diesem verborgenen Ein-

greifen Gottes in das Innere des Menschen zu denken habe, mit welchen Mitteln es geschehe, — denn daß Gott die Werke seines Geistes an den Menschenseelen nicht ohne Mittel vollbringe, stand fest — darüber verlangte man keine weitere Rechenschaft, ausgenommen, daß vom Standpunkte der altkirchlichen Lehre das Wasserbad im Wort, also die Taufe, auch in ihrer Anwendung auf unmündige Kinder als die Lösung des Rätsels angesehen wurde. Das Geheimnis eines göttlichen Eingreifens in das Menschenleben ohne Beteiligung der menschlichen Selbstthätigkeit konnte aber konsequenterweise nur als eine Art physischer Einwirkung gedacht werden. Denn nur ein Naturprozeß hat das Merkmal an sich, daß er ohne Anteil des Selbstbewußtseins verläuft. Auch wenn es ein Vorgang innerhalb der Geistesregion allein wäre, so müßte er in dem angenommenen Falle ein Naturprozeß heißen. Es wäre dann eben ein geistiger Naturprozeß, und wenn die Sprache für einen solchen sonst noch keinen Namen hätte, müßten wir uns mit diesem begnügen. Und das ist nun eben die geheime Achse, um welche das Rad des theologischen Gedankens sich fortwährend dreht. Der Begriff eines physischen Vorgangs im höheren Sinne des Wortes rückt immer wieder in den Gesichtskreis des gläubigen Nachdenkens über das Erlösungswerk herein. Die Wissenschaft kann ihn nicht los werden, wie sehr sie sich auch sträuben mag, ihm ihr Bürgerrecht zuzuerkennen. Die Naturseite des Geistes ist bei der Wiedergeburt ganz wesentlich und gleich von Anfang an im Spiele. Und die geistige Seite des Leibes kommt ihr dabei entgegen. Im Dunkel des göttlichen Geheimnisses, das in der Wiedergeburt sich kund giebt, treffen die beiden begleitenden Kräfte miteinander zusammen. Damit erklärt sich die Wiedergeburt auch für dasjenige Denken, dem das leibliche und das geistige Princip noch nicht in seinem grundwesentlichen Ineinandersein aufgegangen ist. Bei einer methodisch gesunden und vollkommenen biblischen Anthropologie bedarf es dieser künstlichen Schlüssel nicht. Da liegt das Wesen der Wiedergeburt als eine an sich selbst klare Idee des Geistleibes vor den Augen.

Daß der Begriff der Wiedergeburt auf anderem Wege nicht vollziehbar sei, hätte sich der eingehenderen Analyse der biblischen Lehre sicher aufgeschlossen, wenn die Scheu vor allem, was leiblich

heißt und in der Gotteslehre als solches eine Stelle fordern will, nicht von jeher so groß gewesen wäre. Es ist nun einmal nicht denkbar, daß ein Wesen, das sich selber kennt und sich nach seinem eigenen inneren Antriebe bewegt, unter Beibehaltung dieser Eigenschaften eine Geburt durchmachen kann. Geboren werden ist etwas unbedingt Passives, möge es den Leib angehen oder den Geist oder beide miteinander. Eine Art von naturnotwendiger Mitwirkung bei der Geburt wird dem Embryo von den Naturforschern zugeschrieben. Das ist aber auch auf physischem Gebiete eine sehr unbestimmte Vorstellung. Wollte man etwas der Art auch bei der Wiedergeburt des Sünders mit in Rechnung stellen, so kam man jedenfalls über eine blasse Ahnung nicht hinaus. So wenig ein Mensch seine Erzeugung mit Bewußtsein und Willen an sich geschehen lassen kann, so wenig auch seine Geburt. Es sind beides Begriffe, welche in die Region der göttlichen Schöpferthätigkeit gehören. Man erwidert vielleicht: das Prädikat Geburt sei für den genannten Vorgang bei dem inneren Menschen nur ein Bild, eine Vergleichung. Das ist nun vor allen Dingen eine ganz willkürliche Behauptung. In der Schrift ist keine Spur davon zu sehen, daß die Worte: Wiedergeburt, neue Kreatur, gezeugt von Gott durch das Wort der Wahrheit ꝛc. nur ein sinnlicher Ausdruck für einen übersinnlichen Vorgang sein sollen. Das Wort Gottes ist fern davon, bei Wahrheiten von der allerhöchsten realen Bedeutung mit Allegorien zu spielen, sie mittelst phantastischer Vorstellungen zu beleuchten, hinter welchen gar keine entsprechende Wirklichkeit steht. Was es sagt, das hat Grund und Kraft an sich selbst und erlangt diesen Wert nicht erst durch künstliche Umdeutungen und gesuchte Analysen. — Es ist auch ganz unpassend, hier von einer Vergleichung zu reden. Man kann nicht zwei Dinge miteinander vergleichen, welche gerade in ihren grundwesentlichen Zügen einander entgegenlaufen. Geboren werden und selbständig handeln sind Gedanken, die einander schlechthin ausschließen. Die Geburt von der Mutter ins irdische Leben ist ein irdischer Naturprozeß. Die Geburt aus Gott ins himmlische Leben ist ein himmlischer Naturprozeß. Die Lebensregungen folgen nach, hier wie dort. Sie sind der Beweis, daß die Geburt wirklich vor sich gegangen und daß sie vollendet ist. Ein rein geistiger Begriff der Wiedergeburt ist ein Widersinn. — Was man auf Schleiermacher'schem Standpunkte mit dem

Worte Wiedergeburt benennt, ist nichts andres als die Bekehrung; denn diese ist der freie bewußte Akt der Hinwendung von der Welt zu Gott mit der ganzen Persönlichkeit. Das Verhältnis ist ganz analog dem zwischen Gewecktwerden und Aufstehen. Geweckt vom Schlafe werde ich, ohne daß ich es weiß und ohne jede Mitwirkung von meiner Seite. Bin ich wach, so äußert sich das Gewecktwerden in seiner Wirksamkeit; ich besinne mich über mich selbst und stehe auf. Das Aufstehen vom geistlichen Schlafe, der mit dem geistlichen Tode identisch ist, geht ganz in derselben Weise vor sich. Es ist nicht eine bloße Ähnlichkeit der beiden Zustände und Vorgänge, es ist ein und dasselbe, nur auf verschiedenen Stufen oder in verschiedenen Regionen des menschlichen Daseins erscheinend. Eine Zwischenstufe giebt es immerhin beide Male. Der Mensch, der vom leiblichen Schlafe geweckt wird, geht durch einen Augenblick des Halbbewußtseins und der halb freien, halb unfreien Mitthätigkeit hindurch, ehe er ganz zu sich selbst kommt und sich aufrichtet. Der Sünder, bei welchem eine Wiedergeburt stattfindet, hat, wenn er in den hellen Schein des Lichtes Christi eingetreten ist, eine Erinnerung daran, daß etwas in ihm der Lebenswirkung, welche ihn berührte, wie entgegenkam, ohne daß er es wußte und wollte. Das sind Übergangszustände. Ihre Verwechslung mit dem, was vor und hernach kam, hat die Verwirrung der wissenschaftlichen Urteile in der Sache herbeiführen helfen.

Wir nehmen die zweite Frage vor uns, um darzulegen, auf welch unsicheren und ungangbaren Wegen die anthropologische Theologie zu ihren nach dem Zeitgeschmack umgeformten Dogmen kommt. Zum Nachdenken erweckend und wie immer typisch für die ganze Gestalt der Gotteslehre im neunzehnten Jahrhundert ist Schleiermachers „zweites prophetisches Lehrstück: Von der Auferstehung des Fleisches“ (§ 161). Er knüpft an an das allgemeine Bewußtsein des Zusammenhanges aller unsrer Geistesthätigkeiten mit den leiblichen. Wir können uns ein endliches, geistiges Leben ohne ein organisches Leibesleben nicht vorstellen. Den Geist denken wir uns als Seele nur sofern er im Leibe ist; von einer Unsterblichkeit der Seele im gewöhnlichen Sinne kann ohne leibliches Leben keine Rede sein. Mit dem Tode hört der Geist auf als Seele zu wirken; mit dem leiblichen Leben kann das Leben der Seele wieder beginnen. Aber, fährt er dann fort, der kirchliche Glaube ist damit nicht befriedigt. Er

denkt an eine solche Selbigkeit des Lebens, daß das Leben nach der Auferstehung und das vor dem Tode eine und dieselbe Persönlichkeit konstituieren. Das sei namentlich auch jüdischer Glaube gewesen. Nun könne eine Fortdauer der Seele ohne Stetigkeit des Bewußtseins nicht angenommen werden. Diese letztere hänge ab von der Erinnerung, und diese wiederum sei an das leibliche Leben gebunden. Aber dann wäre der menschliche Geist an die Erdscholle gebunden. Und weil jede Organisation ein Erzeugnis des Weltkörpers sei, der sie trägt, so müßten, um die Ähnlichkeit des künftigen Leibes mit dem jetzigen zu erhalten, auch die beiden Welten einander ähnlich sein. Man müsse aber doch annehmen, daß jenes Leben zu hoch über dem diesseitigen stehe, als daß man auf solche Forderungen einen besondern Wert legen dürfte. Man müsse also die Ähnlichkeit beider Leiblichkeiten wieder beschränken. Den Leib müsse man als unsterblich denken und ohne Geschlechtsverrichtung. Mit der ersteren Eigenschaft schwinde das Interesse an der leiblichen Selbsterhaltung. Aber die Seele könnte dann auch die Erinnerung an das jetzige Leben nicht festhalten. Und wenn der Geschlechtsunterschied aufhörte, so wären die Seelen auch nicht mehr dieselben ꝛc. Das Ende der Erwägungen sei, daß diesem Artikel eine Unbestimmtheit anhänge, welche es niemals zu einer klaren Lösung der Fragen kommen lassen werde.

Die Gebundenheit des Geistes an die Erdscholle ist der Stachel, der die rationalistische Doktrin bei der Beantwortung dieser Fragen umtreibt. Daß der in die Erde versenkte, entseelte und verwesende Leichnam dasjenige Gebilde werden soll, welches dereinst das ganz und gar der niedersten Stofflichkeit anheimgefallene Fleisch in vollkommener Verwandlung wieder aus sich entlassen soll, gleichwie die Puppe den Schmetterling, das scheint dem wahren Begriffe vom Geiste schnurstracks entgegenzulaufen. Der Wert einer persönlichen Fortdauer über diese grobmaterielle Welt hinüber könne doch nur an dem offenbar werden, was hier schon den Wert des Menschen überhaupt ausmache, dem übersinnlichen, idealen, an sich selber durch den Stempel der Ewigkeit zum ununterbrochenen Dasein legitimierten Geistesleben des Menschen. Wenn der Geist oder die Seele durch den Tod unverletzt hindurchzugehen im stande sei, so müsse sie auch in der künftigen Welt ohne dasjenige fortkommen können,

was sie vom Augenblick des Sterbens an habe entbehren müssen. Die Idee einer der jenseitigen Welt angemessenen Leiblichkeit werde damit nicht aufgehoben. Es sei wohl anzunehmen, daß der zur Unsterblichkeit eingegangene Geist sich einen solchen Leib schaffe, beziehungsweise aus den Elementen einer jenseitigen Erscheinungswelt anziehe. In diesem Sinne lasse sich der Übergang Christi in das Leben bei dem Vater ebenso wie die Unsterblichkeit der durch ihn erlösten Menschheit begreiflich machen.

Von der Auferstehung ist also damit Abstand genommen, sowohl von der des Leibes, als von der des Fleisches, was übrigens ja im Sinne der Kirche ganz das gleiche sagt. Denn daß ein Geist so wenig auferstehen kann, als er auf rein geistigem Wege geboren wird, das sollte doch, wo man eine besonnene wissenschaftliche Sprache erwarten kann, ein für allemal feststehen. Es heißt, die christliche Wahrheit, die man von den Zuthaten veralteter Traditionen zu befreien sich die Miene giebt, erst recht mit Unklarheit und Verworrenheit durchsetzen, wenn man für seine sogenannten gereinigten Anschauungen Namen herbeizieht, die etwas ganz anderes sagen, als man selbst im Sinne hat und bei andern voraussetzen muß. Was aber nun die Erdscholle, d. h. den in dieselbe eingebetteten und ihr sich assimilierenden Körper anlangt, so steht zwar die menschliche Erfahrung hinsichtlich seines Verhaltens zu dem gesamten Naturprozeß, dem er einverleibt ist, hier an ihrer Grenze. Zugänglich ist ihr nur noch der Hergang der Verwesung und insbesondere die Ausdehnung desselben über die einzelnen Teile des Leichnams. Was in den Überresten zuvor von übersinnlichen Kräften gewaltet und die Wesensverwandtschaft des Leibes mit dem Geiste repräsentiert hat, das erscheint als vollständig ausgelöscht. Was man sich jedoch unter dieser Scheidung der höheren Leibespotenzen von ihrem noch vorhandenen Substrate zu denken habe, ist Geheimnis der jenseitigen Welt, wie ja auch die Lösung des Geistes von dem Fleische nach beiden Seiten seiner Lebensbestimmtheit, der schlechthin übersinnlichen und der dem Leiblichen homogenen, für uns gänzlich im Dunkel liegt. Indessen wagt auch das fortgeschrittenste Vernunftchristentum das stetige Vorhandensein zunächst des Geistes nach dem Tode nicht leicht zu leugnen. Auch wo jede Unterwerfung unter das Ansehen einer göttlichen Offenbarung abgelehnt wird, pflegt die Unsterblichkeit wenigstens der

Seele als unabweisbares Postulat der Menschenwürde und als Axiom des denkenden Verstandes vorbehalten zu werden. Die Verwerfung sogar dieser Idee verbleibt dem äußersten Materialismus und dem Nihilismus. Die freie Vernunft als Trägerin der Popularphilosophie und ihrer Ausläufer, der weltlichen Dichtkunst 2c., nimmt keinen Anstand, hier der allgemeinen Weltanschauung ein sacrificium intellectus zu bringen, und sich unter vollem Bekenntnis zum Satze des ignoramus et ignorabimus dennoch auf den Grund eines irgendwie geformten Glaubens an das individuelle Weiterleben der vom Leibe getrennten Seele wie auf einen Felsen aufzubauen — wir sagten vielleicht besser: wie der Vogel auf einen Zweig sich zu setzen. — Es hätte keinen Wert, die Hohlheit und Haltlosigkeit der Vorstellungen bloßzulegen, welche in diesem Betracht die Gesellschaft durchziehen. Zu einer irgendwie wissenschaftlich anerkannten Bearbeitung dieses weltlichen Glaubensartikels ist es unsres Erinnerns nirgends je gekommen. Was für das höher ausgebildete Denken davon brauchbar scheint, kann man in den kritischen Untersuchungen der kirchlichen Lehre wie z. B. die vorhin genannte Schleiermacher'sche, beisammen finden. Ein Punkt zieht aber eben in diesen Urteilen die Aufmerksamkeit vor allem auf sich. Es ist die Feststellung der Erkenntnis, daß eine Fortdauer des individuellen Geistes in einer andern Welt ohne die Verbindung mit einem irgendwie beschaffenen neuen leiblichen Organ sich nicht denken lasse. Das ist ein Zugeständnis von Wert gegenüber dem biblischen Auferstehungsglauben. Erstens ist damit anerkannt, daß, wenn es eine Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes gebe, es auch einen der übersinnlichen, unsichtbaren Region angehörigen Leib geben müsse. Mit andern Worten: die Idee einer himmlischen Leiblichkeit ist damit in ihr Recht eingesetzt. Die großen Fragezeichen, welche Schleiermacher und seine Gleichgesinnten diesem Anerkenntnisse nachfolgen lassen, ändern an dem Gewichte desselben nicht viel. Die fragliche Idee ist wenigstens zur Wahl gestellt, als Möglichkeit offen gelassen. Dann kann sie jedenfalls nicht wider die Vernunft streiten. Die nächste Schlußfolgerung geht sodann dahin, daß jener neue himmlische Leib in irgend einem wesentlichen, lebendigen Zusammenhange mit dem Seelenorgan in diesem Leben gedacht werden müsse. Denn um nur das eine herauszugreifen, auf was Schleiermacher großen Nachdruck legt,

die Erinnerungen an das vergangene Dasein, in welchen doch nach der einfachsten Reflexion die größte Fülle der Seligkeit ruht, hängen an jenem Wohnen der Seele im Leibe. Wenn nun an die Stelle dieses Erdenleibes ein solcher träte, an welchem auch kein Teil des ersteren mehr zu finden wäre, wie sollte eine Stetigkeit und ein Zusammenhang dessen, was während dieser Erdenzeit geistig gewonnen wurde, mit dem in die Ewigkeit versetzten Geiste zu stande kommen? Es wird hier doch kein andrer Ausweg sich zeigen als der, daß man auf jenen Teil der leiblichen Persönlichkeit zurückgreift, der schon während des irdischen Daseins die unsichtbare, ideale Seite des Leibes notorisch in sich gefaßt hatte, und ebendeshalb auch für die Umwandlung des Menschen überhaupt aus einem der Erde und der Welt zugekehrten Geschöpfe in ein himmlisch geartetes die nächste Handhabe darbot Nach dem Tode hat sich die reine Herausbildung jener himmlischgearteten, beziehungsweise in die himmlische Art übergeleiteten geistartigen Elemente des Leibeslebens vollzogen, beiläufig bemerkt, eine Annahme, welche dem vulgären Unsterblichkeitsglauben ganz besonders sympathisch sein muß, da nichts häufiger gehört wird, als daß der Sterbeakt selbst an und für sich schon eine Art Reinigungsfeuer der Seele in sich schließe. Es sind also, das folgt aus dem zuvor Gesagten unzweifelhaft, völlig harmonische Bestandteile, aus welchen das himmlische Leben sich zusammensetzt, der Geist nach seiner rein idealen und nach seiner realen Seite und der ideale Faktor des ehemaligen fleischlichen Organes. Die Zugeständnisse des philosophischen Kritizismus sind von der Art, daß gar nichts nötig ist, als das Dargebotene zu einem Ganzen zusammenzufügen, um der kirchlichen Auferstehungslehre die denkbar besten Unterlagen zu verschaffen. Was noch fehlt, ist der Aufschluß über die Art und Weise, wie am Ende der Zeit, bei der Weltverjüngung, der vermoderte Leichnam in seinen irgendwo und irgendwie noch vorhandenen Überbleibseln wieder in die Lebensgemeinschaft dessen versetzt werden soll, was bereits der ewigen Welt substantiell angehört. Daß wir hierauf eine Antwort weder bereit zu haben glauben, noch auch um eine solche uns bemühen, wird man uns zutrauen. Das Ungelöstbleiben von Fragen, welche ihrem Wesen nach das Kommen des Reiches Gottes in seinem ganzen Umfange voraussetzen, kann das, was wir als eine durch die Erfahrung dieses Lebens bestätigte biblische

und kirchliche Wahrheit festgestellt haben, nicht alterieren. Der modernen Theologie aber gegenüber ist es hinreichend, den Nachweis zu führen, daß sie nur die Stamina ihrer eigenen Reflexionen über die evangelischen Glaubensartikel hätte zusammenlesen und in konsequenter Gedankenarbeit zur einheitlichen Darstellung bringen dürfen, um der wenig rühmlichen Verzichtleistung auf eine Fülle theologisch-wissenschaftlicher Erkenntnis an den wichtigsten Stellen der Gotteslehre überhoben zu bleiben.

C. Die Einheit des Urbildes und des Ebenbildes.

Durch die Untersuchung des Begriffs von Leib und Geist sind wir schon in den Bereich der Frage nach dem Wesen des göttlichen Geistes gelangt. Zwar haben die gemachten Erhebungen sich nur auf das menschlich Erfahrbare, auf die Beschaffenheit des endlichen Geistes und des irdischen Leibes bezogen. Nur von diesen konnten wir behaupten, daß sie beide kein mit geometrischer Genauigkeit umschriebenes, sozusagen kein hermetisch verschlossenes Leben darstellen, daß vielmehr eine fließende Grenze zwischen beiden sich befinde, daß es einen Übergang von dem einen zum andern gebe, jeder Teil etwas von dem entgegengesetzten an sich habe, und daß man also von einem leibartigen Geisteswesen ebensogut sprechen könne und müsse als von einem geistartigen Leibe. Und da wir von dem göttlichen, wie überhaupt von jedem überweltlichen Geiste eine unmittelbare natürliche Erkenntnis nicht haben können, so könnte es scheinen, als ob es von der zeitlichen Empirie einen Weg zu den metaphysischen Erkenntnissen nicht gebe. Diese Annahme stellt sich aber bei genauerer Nachfrage als unbegründet heraus. Einmal nämlich haben wir innerhalb des Christentums oder der Offenbarung auch den Begriff des menschlichen Geistes nicht ohne weiteres in seinem ansichseienden Wesen, sondern allenthalben begegnet er uns schon in den vom Geiste Gottes mit ihm angeknüpften Beziehungen, welche von dem bloßen Angeregtsein bis zur vollständigen Wesenseinheit des menschlichen und des Gottesgeistes sich steigern, sodaß wir nun erst den Weg mittelst abstrakter Denkoperationen rückwärts machen müssen, um uns darüber klar zu werden, wie der Menschengeist aussehe, abgesehen von seiner Hineinbildung in den Gottesgeist oder von dem Einwohnen des letzteren in dem ersteren. Es ist aber, wie nun auch die Antwort auf solche Nachfrage

ausfallen möge, überhaupt undenkbar, daß ein lebendiges Aufeinanderwirken und Miteinanderleben zweier Geister vor sich gehen soll, ohne eine wenigstens das Hauptsächlichste betreffende Homogeneität. Denn schlechthin ungleichartige Potenzen stoßen sich auch schlechthin ab; wenn sie aber einander suchen sollen, so muß eine hinreichende Gleichartigkeit vorhanden sein, um den in der ursprünglichen Substantialität liegenden Widerstand zu überwinden. — Des weiteren giebt uns die heilige Schrift ganz und gar nichts an die Hand, was uns nötigte, unter dem ewigen Geiste uns etwas ganz anderes vorzustellen, als ein Wesen, das sich durch dieselben Merkmale kennzeichnet, wie der Geist des Menschen. Denn wenn zum letzteren unbedingt die Ichheit gehört, das persönliche Selbstbewußtsein und die freie Selbstbestimmung, sodann die Erhabenheit über die Schranken der Zeit und des Raumes wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, weiter die Herrschaft teils über das sichtbare Organ, den Leib, teils über die umgebende Kreatur, ferner die Gegenwart im ganzen Umkreise des eigenen Leibes samt dem Wissen um die einzelnen Teile desselben und ihre Lebensverrichtungen, wenn endlich der Menschengeist vermöge der Schöpfung mit der Bestimmung ins Dasein getreten und mit der Kraft begabt ist, vollkommen gut zu sein, wie der Vater im Himmel es ist, und wenn ihm in gleicher Weise alle die übrigen Eigenschaften als fundamental zugesprochen werden müssen, welche sonst noch in der Beschreibung des göttlichen Wesens mit aufgeführt werden: wenn, sagen wir, das alles in der geistigen Natur des Menschen ebenso gewiß inbegriffen ist, wie in dem geoffenbarten Namen Gottes: so liegt zwischen dem Geiste Gottes und dem des Menschen an sich gar keine Scheidelinie, als die eine, daß alles, was vom Geschöpfe im Sinne der endlichen Umschränktheit gesagt wird, von dem Schöpfer sensu eminenti ausgesagt werden muß. Ein andrer Gegensatz als der des Ewigen und des Zeitlichen, des Geschaffenen und des Unerschaffenen, läßt sich nicht aufführen. Gott hat den Menschen nach seinem Bilde gemacht. Damit ist die Gleichartigkeit auch in Betreff des Leibes ausgesprochen.

a) Das Wesen Gottes und die Leiblichkeit.

Was nun weiter die Idee der Leiblichkeit in ihrer Bedeutung für die Gotteslehre anlangt, so hat die

christliche Theologie sich von vornherein mit Entschiedenheit auf den Standpunkt der Menschwerdung Gottes in Jesu von Nazareth zu stellen. Von dieser Höhe aus hat sie das große Gesamtbild zu entwerfen, welches uns in den biblischen Schilderungen von dem Sichtbarwerden Gottes in der Welt vorgeführt wird und sich in der Anschauung von der Gestalt Gottes konzentriert. Die heilige Schrift läßt zwar in betreff der Idealität ihres Gottesbegriffes keine Lücke wahrnehmen. Wo es auf die Unterscheidung Gottes von der Welt, auf das eigentliche innerste Wesen Gottes ankommt, da wird dasjenige, was man für gewöhnlich unter der Geistigkeit versteht, nämlich die Freiheit von allem Stoffartigen und die Erhabenheit über das Sichtbare und Greifbare, in der höchsten Spannung zur Geltung gebracht. Namentlich wird auch im Alten Testamente jede Einschränkung Gottes durch etwas, was nicht er selbst ist, jede Gleichsetzung Gottes mit der Kreatur unbedingt abgewiesen. Die früher von uns in dieser Beziehung hervorgehobenen Worte Salomos bei der Tempelweihe 1. Kön. 8, 27, die Warnungen Jes. 40, 18. 25 und ähnliche wohlbekannte Aussprüche der Propheten lassen keine Steigerung zu, durch welche die Gottesidee auf einen im modern philosophischen Sinne reineren Ausdruck gebracht werden könnte. Ebenso hat der Herr mit seinem vielgebrauchten Wort an die Samariterin Joh. 4 das Thema der christlichen Gotteslehre nach dieser Seite hin in seiner ganzen, principiellen Schärfe aufgestellt, und seine wie der Apostel daraus gezogenen ethischen Folgerungen lassen deutlich erkennen, um was es bei der praktischen Verwertung dieser Idealität zu thun ist. Wo hingegen die Thatsachen der Offenbarung Gottes an die Menschen geschildert, die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Gottheit und Menschheit, also die Geschichte der Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt durch Gott erzählt oder vorausverkündigt werden soll, da kennt die heilige Schrift so im Neuen wie im Alten Bunde keine Gottesidee, welche nicht mit dem Momente der Leiblichkeit untrennbar verknüpft wäre und in einer sichtbaren Gestalt sich ausspräche.

Am stärksten, weil am tiefsten in die Einfalt des kindlichen Lebens herabsteigend, prägt sich dies in der Schöpfungsgeschichte aus. Das haben wir oben schon mehr ins einzelne gehend nachgewiesen. Eine eigentliche Gestalt wird zwar hier dem Auge

nicht vorgeführt. Aber die verschiedenen Handlungen des persönlich bei seinen Geschöpfen anwesenden Herrn, des bei seinen Kindern verweilenden Vaters sind so prägnant und klar gezeichnet, daß die Umrisse der Erscheinung sich ganz von selbst ergeben, und von jedem, der die Erzählung mit Aufmerksamkeit liest, unwillkürlich, ohne daß große Abweichungen möglich wären, hinzugedacht werden. Ob ein sichtbares Nahen Gottes zu Noah berichtet werden soll, oder bloß ein hörbares Sprechen mit ihm, läßt sich aus Gen. 6, 13; 7, 1. 16; 8, 15; 9, 1. 8. 17 nicht erkennen. Desto unzweifelhafter ist die Thatsache der persönlichen Begegnung bei Abraham in Kap. 12, 7 und in dem berühmten Gespräche zwischen dem Herrn und Abraham Kap. 18, mit welchem letzteren sogar ein Ruhen Gottes bei ihm und ein Wandeln mit ihm sich verbindet, während bei den häufigen zwischeneinfallenden Unterredungen des Herrn und seines Freundes ungewiß bleibt, ob und wie weit bei denselben ein Schauen der Person Gottes selber stattgefunden habe oder nur ein Hören der Stimme von oben, welcher letztere Fall auch auf das Reden des Engels des Herrn wegen der Opferung Isaaks zutreffen würde. Die Aufnahme Isaaks in den Bund Abrahams Kap. 26, 2, wie die Berufung Jakobs zum Stammvater der gesegneten Geschlechter, wird gleichfalls durch eine Theophanie eingeleitet Kap. 28, 13, deren Offenbarungscharakter dadurch nicht verringert wird, daß die letztgenannte in ein Traumbild gekleidet ist, da sie an Klarheit der Thatsache als göttlicher, direkter Gnadenerweisung wie an Reichtum ihres geistigen Inhaltes keiner andern ähnlichen Gottesbezeugung nachsteht, während dann vollends durch das nächtliche Ringen Jakobs mit Gott und — was auf das bestimmteste hinzugefügt ist — Gottes mit Jakob Kap. 32, 24 ff. die Vorstellung von dem Herabsteigen des unsichtbaren Gottes in die Sichtbarkeit bis zum Herabsteigen in das ausgedehnt wird, was mit den Händen betastet und begriffen, ja sogar mit physischer Gewalt überwunden und gebunden werden kann. Mag nun eine aufgeklärte Theologie diese Schilderungen bis auf den letzten Faden eines geschichtlichen Zusammenhanges auftrennen, der Thatbestand, daß die Schrift solches alles als mit der absoluten Geistigkeit Gottes vereinbar angesehen wissen will, kann ja damit nicht beiseite geschafft werden. Für die wissenschaftliche Wertung solcher historischen Objekte muß aber in umfassenderer Weise gesorgt

werden, als es alltäglicher Brauch ist. Wir verfolgen daher diese Spuren noch weiter.

Über die Theophanien Moses, Elias und Ezechiels haben wir uns im ersten Teile S. 92 ff. 106 ff. ausgesprochen. Es war dort um den Nachweis zu thun, daß im Sinne der heiligen Schrift alle jene Figuren und Vorgänge, welche einer Offenbarung Gottes an seine Erwählten zur Folie dienten, nicht bloße Visionen, sondern wirkliche sinnlich wahrnehmbare Objekte waren, dem, was dem Menschen von höheren Lebensgaben zugeteilt werden sollte, innerlich verwandt und an sich gleichartig, also nicht durch eine beliebige andere Erscheinung ersetzbar. Und unter den gleichen Gesichtspunkt fällt uns ebendamit auch das, was das Neue Testament von solchen Wunderphänomenen erzählt, wie das Herabkommen des Geistes bei der Taufe Jesu in der Taubengestalt, die Feuerzungen am Pfingstfeste und ähnliches. Was uns jetzt aber anliegt, ist eine andre Seite der Wahrheit, nämlich daß auch im Neuen Testamente, je höher der jedesmalige Offenbarungsmoment sich über andre seiner Art erhebt, desto gewisser auch die Geistesoffenbarung eine leibliche Einkleidung trägt, daß sie von einer sichtbaren, stofflichen Hülle, als ihrer Atmosphäre umgeben ist. Das reicht dann schließlich so hoch hinauf, daß selbst das Sichtbarwerden Gottes in einer Herrlichkeitsgestalt an einzelnen Hauptstellen der Bibel nicht mangelt. Das Gesicht des Propheten Jes. Kap. 6, da er den Herrn sitzen sieht auf einem hohen und erhabenen Stuhl, von einer Schar hervorragender Engel umgeben und mit dem Saume seines Gewandes den Tempel füllend, das mit Ezech. 1, 26 ff. harmonierende Danielische Bild von dem Alten an Tagen, den der Prophet noch in der Bewegung des Niedersitzens schauen kann und dessen Kleid und Haupthaar er sogar mit Farbe malt, endlich die an Pracht und Majestät alles überragende Schilderung, welche der neutestamentliche Seher der Apokalypse Kap. 4 von dem entwirft, der da lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit —: das alles im scheinbar direkten Widerspruch mit dem zweiten Gebote des Dekalogs — kann dem demütig-gläubigen Bibelforscher keinen andern Eindruck vom Wesen Gottes zurücklassen als den, daß Geist und Natur, Ideales und Reales auf der obersten Stufe des Seins, in seinem ewigen Urgrunde nicht anders sich zueinander verhalten als in den täglichen Erscheinungen des Erdenlebens und insbesondere der

Menschenwelt. Immer wieder mit dem selbstverständlichen Vorbehalt, daß wir im letzteren Falle das bloße Abbild, den vergänglichen Widerschein oder Abglanz vor uns haben, dort aber den ewigen, unerforschlichen Ursprung aller geistigen und leiblichen Dinge sei es auf Erden oder im Himmel. Denn, um diesen Teil der biblischen Gottes- und Welterkenntnis nicht zu übergehen, — auch was die Schrift von den geschaffenen Geistern der jenseitigen Welt mitteilt, ist durchweg an die Zweiseitigkeit der gottverwandten Wesen gebunden. Es giebt keine Engelwelt ohne einen leiblichen Hintergrund ihres Daseins. Sie heißen ausdrücklich πνεύματα, und die erhöhte, von Anfang ihnen angebildete Freiheit von den Schranken des Raumes und der Zeit und dem Schwergesetze der Materie nebst der intellektuellen Anschauung der Erkenntnisobjekte an Stelle des diskursiven Denkens, an das wir gefesselt sind, macht ihre spezifische Würde aus und begründet ihre eigentümliche Machtsphäre. Aber von bloßer, sogenannter reiner Geistigkeit, von principiellem Gelöstsein aus dem Elemente der Leiblichkeit ist bei ihnen nirgends die Rede. Sie sind Erscheinungen, sogar in einer großen Mannigfaltigkeit der Lebensformen sich darstellende Kreaturen, und von dem Geschlechte Adams nur darin unterschieden, daß die Leiblichkeit nicht erst vergeistigt werden muß, um ihre Bestimmung zu erfüllen, sondern voraus im freien Besitz und Gebrauch des Geistes sich befindet, sonst sichtbar, auch wo sie nicht mit der Erde in Verkehr treten, überirdische Phänomene, wirkliche, wesenhafte Gestalten und als solche Organe und Ausstrahlungen der Glorie Gottes, ihres Schöpfers und Gebieters.

b) Die Anthropomorphismen.

Und von diesen Ergebnissen der Schriftlehre aus in Verbindung mit dem urteilsfreien Nachdenken über die thatsächlichen Bedingungen des kreatürlichen Geisteslebens haben wir nun auch unser Urteil festzustellen über einen Punkt der Gotteslehre, der von alters her den Dogmatikern wie ein durch die ganze Bibel hindurchgeschlungener unentwirrbarer Knoten erschienen ist, die sogenannten Anthropomorphismen. Schon den Kirchenlehrern des christlichen Altertums hat es zu schaffen gemacht, daß dem ewigen und unsichtbaren Gotte nicht nur da und dort

menschliche Gestalt, sondern auch einzelne Gliedmaßen und deren Verrichtungen zugeschrieben werden. Wenn man Auge und Ohr als zu dem geistigen Sichbezeugen unmittelbar gehörig, sich bei Gott noch gefallen lassen wollte, und das Grobkörperliche an dieser Vorstellung wie Clemens Alex. durch die Erläuterung beseitigt, der ganze Gott sei Auge und der ganze Gott sei Ohr: so fanden doch die vorzugsweise theoretisch und kritisch angelegten Alexandriner überhaupt das, was man jetzt in ziemlich allgemeinem wissenschaftlichem Sprachgebrauche Anthropomorphismen nennt, in hohem Grade für die wahre Gotteserkenntnis und -anbetung gefährlich. Origenes hält die Beiziehung der Schrift zur Stütze der Idee von einem körperlichen Wesen Gottes gerade für einen besonderen Irrweg der Gegner, wenn sie z. B. bei Mose den Ausdruck: Gott sei ein verzehrendes Feuer, bei Johannes das Wort: Gott ist ein πνεῦμα, was mit Hauch oder Wind רוּחַ gleichlaute, für sich anführen. Wenn Gott 1. Joh. 1, 5 ein Licht genannt werde, so könne das nur heißen, daß er diejenigen erleuchte, welche die Wahrheit fassen; es sei also darunter nichts andres zu verstehen als die göttliche Kraft, vermöge welcher der Erleuchtete in allem die Wahrheit erschaut und Gott selbst die Wahrheit erkennt. Man könne Gott doch nicht dem Sonnenlicht ähnlich denken. Denn aus dem körperlichen Lichte könne man nicht die Gründe des Wissens und der Wahrheit schöpfen ꝛc. Eine ganz ähnliche Äußerung findet sich in Betreff eben dieser Stelle bei Novatian. Soweit also geht das Widerstreben dieser Väter der christlichen Wissenschaft gegen die Momente der Leiblichkeit im biblischen Gottesbegriffe, daß sogar diejenigen Aussagen des Herrn oder der Apostel, welche in der heutigen Exegese als die stärksten Dämme gegen eine sinnliche Vorstellung von Gott angesehen werden, vielmehr als solche sich darstellen, bei welchen eine besondere Verwahrung gegen eben diese roh empirische Auslegung am Platze sei. Wenn aber nicht einmal diese Stützen einer rein idealen Gotteserkenntnis genügend befunden werden, woher in der Schrift wäre dann dieselbe zu holen? Tertullian und seine Schule haben zwar an den Anthropomorphismen keinen Anstoß genommen. Der geistvolle Realist hält, wie sein bekanntes Wort beweist: nihil est incorporale nisi quod non est, spiritus enim corpus sui generis in sua effigie, die Körperlichkeit Gottes für etwas Selbst-

verständliches, aber doch, wie man von einem so tiefen Denker erwarten kann, nicht anders als so, daß sein Begriff von Körper ein unendlich weiterer und höherer, ist, als der vulgäre, gegen welchen im gegebenen Falle eine kirchliche Schule opponierte. Speziell zwischen der göttlichen und der menschlichen Leiblichkeit unterscheidet er sorgfältig. Die Bezeichnungen seien dieselben, aber die Substanzen, auf welche sie angewendet werden, seien ganz verschieden. Man lese von der rechten Hand, den Augen, den Füßen Gottes; es denke aber dabei niemand an menschliche Glieder. Auch der Geist Gottes und des Menschen werden mit denselben Namen genannt, ungeachtet der dem menschlichen Wesen eigentümlichen Verderbtheit einer- und der Freiheit der göttlichen Substanz von jeglichem Verderben andrerseits. Die Liebe Gottes sei es, die uns erlaube, ihn mit Ausdrücken zu schildern, die von der Menschennatur hergenommen seien. Daß er über alles Menschliche erhaben sei, fühlen wir dennoch von selbst.

Die kirchliche Theologie hat den Winken Tertullians keine Folge geleistet. Die Geister waren nach einer andern Seite hin zu sehr in Anspruch genommen. Wenn man die lückenhafte Ausbildung des Trinitätsdogmas in der alten Kirche zum Teil daraus erklärt hat, daß die christlichen Philosophen sich vor dem Rückfall der Gemeinden in die heidnische Vielgötterei gefürchtet hätten, die in dem Irrwege des Tritheismus bereits nahe getreten war: so hat man wohl noch gegründetere Ursache, zu glauben, daß die Kirche der griechischen und römischen Mythologie in die Hände zu geraten wähnte, wenn sie versuchen wollte, den Reichtum der Theophanien in der Schrift und was mit denselben zusammenhing, zu entfalten und ihre Gotteslehre darnach zu konstruieren. Denn wenn man zu den persönlichen Offenbarungen Gottes noch die Engelerscheinungen hinzunahm, die ja wirklich in unmittelbarem Zusammenhange mit den Gottesgeschichten stehen, so ergiebt das eine Mannigfaltigkeit von Anklängen an die Götterlehre der beiden klassischen Kulturvölker, daß man die Abneigung, die Grenzen des theologischen Forschens nach der genannten Seite hin auszudehnen, in vollem Maße würdigen muß. Das Seltsame ist nur, daß auch in den folgenden Jahrhunderten, auch in denjenigen, wo der theologische Realismus die umfassendsten Eroberungen machte, das Bedürfnis nach Ausbeutung und wissenschaftlicher

Verarbeitung der entsprechenden biblischen Edelmetalle beinahe nirgends sich geregt hat.

Das Charakterbild der späteren dogmengeschichtlichen Periode ist in diesem Teile ganz dasselbe, welches in der Gotteslehre überhaupt uns zu Gesichte kommt, wie auch die Ursachen der Bewegung oder vielmehr des Stillstandes übereinstimmen. Die Scholastik des römischen Mittelalters ebenso wie die der ersten protestantischen Jahrhunderte erschöpft sich im Zusammensuchen, Vergleichen, Ineinanderfügen oder Auseinanderhalten solcher Schriftaussagen über Gott, welche die abstrakte Klarheit und Geschlossenheit des christlichen Gottesbegriffes zur Anerkennung bringen sollen. Die erstere giebt sich damit ab, die Frage zu erledigen, ob die Allgegenwart Gottes substantiell oder nur dynamisch oder ob sie beides zumal sei. Die Ewigkeit Gottes wird von einem Immerwährendsein, was auch auf Menschen und Engel passe, unterschieden. Die Einheit Gottes, damit sie nicht als ein Zahlbegriff behandelt werde, erhöht man auf die Stufe des ὑπερέν, des Übereinen oder Überalles-Einen, statt des Prädikates groß wird übergroß, sogar statt göttlicher Einheit und Dreiheit eine übergöttliche in die Sprache eingeführt. Die Tendenz ist allenthalben, sich über die Idee einer φύσις zu erheben, wenn man von Gott spricht. Alles, was wir ihm zuschreiben, das Gute, das Gerechte, das Weise oder was man sonst derart nennen mag, ist so gemeint, daß wir nicht eine Natur Gottes, sondern etwas was περὶ τὴν φύσιν ist, damit ausdrücken wollen, sagt Johannes Damascenus. Damit ist den Anthropomorphismen der denkbar stärkste Riegel vorgeschoben. — Die protestantischen Dogmatiker vertiefen oder verlieren sich in ihren Definitionen, obwohl sie die Möglichkeit einer eigentlichen Definition des göttlichen Wesens leugnen. Die Eigenschaft der „vita“ hätte den Meister der lutherischen Lehre, Quenstedt zu einer Wendung des Nachdenkens gegen die biblischen Lebensgestalten hin veranlassen können, um so mehr, da sie sich an die Stellen Apg. 17, 28 u. Deuter. 32, 39 anlehnt. Es ist aber bei der Heraushebung der beiden Momente 1. essentialiter, 2. effective geblieben. — Der Blick richtet sich hier beharrlich nach der Weltferne Gottes. Die Welt- oder Erdnähe wird nicht oder kaum beachtet. Das war dem innerlich notwendigen Gang der Dinge gemäß.

Es würde sich nicht austragen, und ist durch die mehrmalige Beleuchtung des wissenschaftlichen Prozesses im Zeitalter der Reformation an sich überflüssig gemacht, daß wir die tiefgewurzelte Abneigung der kartesianisch-kantischen Religionsphilosophie gegen alles Anthropomorphische in der Gotteslehre noch im einzelnen charakterisieren. Es genügt festzustellen, daß auch auf dem Standpunkte der positiv biblischen Theologie kein Gedanke daran sich regt, daß zum Begriffe dieser Disciplin eine genaue, principielle Untersuchung des Wertes oder Unwertes gehören würde, welcher den genannten Bestandteilen der Schriftzeugnisse von Gott, seinem Wesen und seiner Offenbarung in der Welt zuzuschreiben wäre. So hat beispielsweise die biblische Theologie des Neuen Testamentes von D. Christian Friedrich Schmid (1. A. 1853) in dem Abschnitte: die Lehre Jesu (Kap. 20 ff.) an ihrer Spitze den Satz: daß in der Lehre des Herrn zwar keine vollständige Entwicklung der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften vorliege, daß aber das Zeugnis Jesu von Gott dem Vater in befriedigender Tiefe und Klarheit den christlichen Begriff von Gott als dem wahren und lebendigen enthalte, der, in sich Geist, die schlechthin unbedingte freie und gute Ursache der Welt sei, in eigentümlichem Verhältnisse aber zum Sohne und zu den Kindern Gottes als Vater stehe. Mit der Erörterung dieser beiden Prädikate, Gott als Geist und Gott als Vater und den aus den beiden zusammen ausgehenden göttlichen Eigenschaften schließt sich dieser Gedankengang. Auf dem Wege durch die apostolischen Lehrtypen giebt es dann für diese exegetische Richtung noch viel weniger eine Haltstelle, welche zur Umschau in den anthropomorphischen Kundgebungen der Schrift nötigen würde. Die Apokalypse, welche hiezu im höchsten Grade angethan ist, wird in auffallender Weise kurz abgewickelt. Die Frage, heißt es, wie viel von dem Inhalt auf Rechnung der visionären Form komme und wie sich die Subjektivität des Verfassers zu dem Objekte verhalte, müßte erst gelöst werden, ehe man von dieser Prophetie des Neuen Testamentes einen Gebrauch für die Zusammenfassung eines apostolischen gemeinsamen Lehrbegriffes machen könnte.

Am nächsten wäre es der alttestamentlichen Theologie gelegen, die Offenbarungsurkunde auf den Gehalt zu untersuchen, welchen die Anthropomorphismen so gut als die Anthropopathien an wirklichem Beitrag zu einer vollkommenen Gotteslehre liefern

könnten. Denn dort ist ja ihre eigentliche Heimat, das Feld, auf welchem sie in reichster und mannigfaltigster Bildung anzutreffen sind. Aber auch hier ist die Bibelforschung an ihnen vorübergegangen. D. Gust. Fr. Öhler kommt in seiner 1873 von dem Sohne, dem jetzigen Inspektor der Baseler Mission, herausgegebenen Theologie des Alten Testamentes Bd. I § 46 bei Abhandlung der Bestimmungen, die mit der göttlichen Heiligkeit zusammenhängen, der Unbildlichkeit, Allgegenwart, Geistigkeit darauf zu sprechen, daß Gott nach Exod. 20, 4 und Deut. 5, 8 nicht unter dem Bilde eines der vorhandenen Geschöpfe dargestellt werden dürfe, daß aber nach Deut. 4, 15 ff. die Bild- und Gestaltlosigkeit des göttlichen Wesens allgemein zu fassen sei. Wenn Num. 12, 8 von Mose gesagt werde: er siehet den Herrn in seiner Gestalt (תְּמוּנַת יְהוָה), so gelte hievon, wie von den Theophanien der Genesis, daß die Versenkung des göttlichen Wesens in die Sichtbarkeit von dem göttlichen Wesen an sich bestimmt unterschieden werde. Ebenso wenig beweisend seien diejenigen Stellen, in welchen Sehen, Hören, Riechen von Gott ausgesagt werde. Könne doch keine Religion, sobald sie in die Sphäre der Vorstellung eintrete, solcher Ausdrücke entbehren. Es komme aber alles darauf an, daß durch die ganze Fassung der Gottesidee das Unangemessene solcher Ausdrücke berichtigt werde. Dabei macht Öhler noch darauf aufmerksam, daß in den späteren Büchern des Alten Testamentes, in welchen die stärksten Aussprüche über die Entschränkung des göttlichen Wesens von kreatürlichen Formen sich finden (z. B. Ps. 50, 12 f. und dergl.), die Anthropomorphismen darum doch nicht seltener seien. Wie dann andrerseits die Beobachtung den Ausschlag geben hilft, daß die Anthropomorphismen konstant auf Jehovah, nicht auf Elohim übergetragen werden; denn Jehovah sei der Name für den sich offenbarenden Gott (S. 151).

Den so aufgeschlossenen und erleuchteten Blick der Meister aus der zweiten Periode der Tübinger Schule hat also die Menschenähnlichkeit des biblischen Bildes von Gott nicht zu fesseln vermocht. Auch in den nachfolgenden Geschlechtern der positiv gesinnten Theologen hat sie nur Anerkennung gefunden als eine Weise von Gott zu reden, welche gegenüber einer extrem idealisierenden Richtung dem frommen Bedürfnisse gerecht werden

wollte, einen realen Gott zu haben für die Welt, für die Menschen und für das menschliche Herz. Das ist bis auf den heutigen Tag die Stellung fast der ganzen gläubigen Theologie. Die negativ kritische Anschauungsweise ist ohnehin von einem förmlichen Widerwillen gegen diese Bestandteile der Gotteslehre erfüllt. Keine evangelische Glaubenslehre hat es bis jetzt unternommen, die Idee Gottes und des göttlichen Reiches ohne weiteres in die Beleuchtung der sogenannten Anthropomorphismen zu stellen. Auch J. T. Beck beobachtet in diesem Punkt eine auffallend vorsichtige und zurückhaltende Stellung. Allenthalben herrscht noch die Anschauung, es sei die kühne, bilderreiche Sprache des frommen Gefühles, die durch populärsymbolischen Ausdruck das zu ersetzen suche, was auf dem Wege der Negation dem Wesen Gottes entzogen werde. Die Meinung ist endgültig die, daß sich in der Sphäre des religiösen Denkens zwei Richtungen begegnen, welche sogar schon im klassischen Altertum sich unterscheiden lassen, nämlich eben die idealistische und die realistische. Die Wurzel beider wird in der menschlichen Natur gesucht, und es haben beide auch nur die Bedeutung und den Anspruch eines Versuchs. Objektive Wahrheit käme weder der einen noch der andern zu, könnte ihnen auch nicht zugestanden werden, denn sie begehren jede ihresteils keine Ergänzung, sondern streben einander gegenseitig zu verdrängen. Ein dritter, der über den beiden streitenden Parteien stände, sie wenigstens in seinem eigenen höheren Denken vermittelte und zu einer einheitlichen Anschauung verbände, ist nicht vorhanden. Der angebliche Vermittler würde stets endlich auf der einen oder andern Seite zu finden sein. Und so hätte es denn zunächst bei dem stehenden Widerspiel zweier Extreme, oder die es wenigstens immer zu werden geneigt sind, sein Bewenden, — ein Resultat, das in den höchsten und für das menschliche Leben grundwesentlichsten Erkenntnisregionen unmöglich befriedigend genannt werden kann. — Es ist aber nicht die Gott erkennende Menschheit, also die Kirche und ihre volkstümliche Erkenntnis oder ihre höher geschulte, geistliche Wissenschaft, an welcher der Fehler hängen bleibt, sondern die Offenbarungsurkunde, also die Offenbarung selbst. Ihrer ursprünglichen Meinung nach wollen die Exegeten und Dogmatiker der vorgenannten Richtung ja nichts Weiteres behaupten, als daß die Menschen an sich zu schwach seien, um Gott anders als in solch

bildlichen, sinnlichen Figuren und Formen kennen zu lernen und zu verstehen. Aber das würde, wenn man auf die vorhin angezogene Begründung Öhlers und seine Zusammenstellung des Offenbarungsglaubens mit den andern Religionen sich einlassen wollte, eine Identifizierung des christlichen Gottesgedankens nach seiner psychologischen Quelle mit den heidnischen Götterlehren nach sich ziehen, welche diesen Theologen niemals in den Sinn kommen konnte. Es würde darauf hinauskommen, daß der gläubige Sohn Abrahams wie der Jünger Christi seine Gottesbegriffe eben auch selbst verfertigen mußte, wie Homer sie für die Hellenen, oder auch Mohammed für die Söhne des steinigten Arabiens zurecht gemacht hat, nach Maßgabe ihrer eigenen Fassungskraft und nach ihrer Anschauung von der religiösen Anlage der Völker, für welche sie sprachen und schrieben. Ist das die Meinung nicht, so kann es nur eine göttliche Veranstaltung sein, durch welche die Gottesidee dem Volke Israel unter diesen, und der neutestamentlichen Gemeinde wieder unter andern Strahlenbrechungen oder Schattengestalten, allezeit aber in einer Menge von Verkürzungen und Verschiebungen, halben und ganzen Verhüllungen dargeboten wäre, von denen der gottesbedürftige und Gott suchende Geist gar nichts weiter mit Bestimmtheit wüßte, als daß sie das, was sie zu sein scheinen, nicht sind und das, was sie sagen, nicht sagen sollen. Das erste Geschäft in dem Streben nach Gotteserkenntnis wäre dann allezeit, wie es von Öhler ganz folgerichtig ausgedrückt wurde, das Unangemessene solcher Ausdrücke zu berichtigen. Wonach soll aber der Christ nun diese Berichtigung vornehmen, wenn ihm doch zuvor gesagt ist, daß ihm eine andere als unangemessene, — nehmen wir wenigstens den gebräuchlichen wissenschaftlichen terminus — inadäquate Aufklärung über das Wesen Gottes gar nicht gegeben werden könne? Origenes, dem selbst die Bezeichnung Geist πνεῦμα, nach Joh. 4 oder Licht nach 1. Joh. 1, 5 für das Wesen Gottes nicht passen will, unternimmt es, wie wir sehen, diese Benennungen durch eine Gottes würdigere und der Wirklichkeit entsprechendere Wendung zu ersetzen. Es sei darunter, meint er, nichts andres zu verstehen als die göttliche Kraft, vermöge welcher der Erleuchtete Gott als Wahrheit erkennt — eine Erklärung, die dann auf alles ebenso angewendet werden muß, was irgendwie eine Lebenswirkung Gottes in sich schließt, so daß Geist, Feuer, Licht u. s. w. immer dasselbe bedeutet und alles

Konkrete, wahrhaft Lebensvolle vom Wesen Gottes entfernt wird, aber auch eine Methode, deren Undurchführbarkeit dem Kirchenvater selbst an anderweitigen ähnlichen Versuchen klar geworden ist. Das Eigentümliche an diesem Urteil über die Anthropomorphismen der Schrift ist unter anderem auch das, daß die sogenannten Anthropopathien ein viel günstigeres Urteil erfahren. Die Lobpreisungen Gottes, nach welchen er als ein mit unbeschreiblicher, brennender Liebe seinen Kindern zugeneigter Vater schon vor dem Volke des Alten Testamentes steht, ihr Elend zu Herzen nimmt, nach ihrer Gegenliebe sich sehnt, tiefsten Schmerz um ihretwillen empfindet u. s. w., werden in der bibelgläubigen Gotteslehre ohne jede Einschränkung als wahrheitsgemäße, des Namens Gottes vollkommen würdige Zeugnisse des Geistes Gottes von dem, was zum Heile der Welt gereicht, anerkannt, ungeachtet auch diese Abbildungen Jehovahs mitunter in Niederungen des menschlichen Denkens und Empfindens herabsteigen, die der angeblichen Inadäquatheit der Anthropomorphismen nichts nachgeben — man denke nur an die Werbung des Herrn um das neugeborene, hilflose Israel, das er im Blute liegend auf dem Felde findet und an seine Verbindung mit ihm (Ezech. Kap. 16), oder an solche Schilderungen, wo Gott vom Schlafe erwacht und wie ein Held, der vom Wein kommt, sich auf seine Feinde wirft (Ps. 78, 65), wo er sich tröstet an seinen Feinden (Jes. 1, 24), und vielen ähnlichen Worten, die nicht verfehlt haben, der heiligen Schrift Schmähreden aller Art und zu allen Zeiten einzutragen. Wohin würde es aber mit den erhabenen, majestätischen und zugleich herzzerreißenden Schilderungen des Erbarmens Gottes gegen die elende Sünderwelt wie seines Gerichtes über seine Feinde kommen, wenn wir sie, um einen würdigeren Gottesbegriff herzustellen, eine um die andre erst dieser tief menschlichen Züge ohne weiteres entkleiden und dies Abstraktum eines weltfernen schlechthin überräumlichen und überzeitlichen Gottes dafür einsetzen müßten?

bb) ihr dogmatischer Wert.

Es ist unverkennbar, man hat sich im Umkreise der gläubigen Theologie noch gar nie ernstlich an die Frage gemacht, was uns für die Gotteserkenntnis verloren gehen würde, wenn wir die Anthropomorphismen systematisch aus dem Gesichtskreise der Kirche

verbannen und eine „gereinigte“ Bibel nach modernem aber auch altem Geschmacke dafür in das Haus Gottes einführen würden. Wir lenken den Blick zuerst auf den weiten Umfang, den dieses Geschäft anzunehmen hätte. In erster Stelle hätten selbstverständlich alle Theophanien zu weichen. Denn nach dem oben angeführten Worte Öhlers wären zwar diese insofern von dem radikalen Entsinnlichungsverfahren auszunehmen, als bei denselben stets ein Unterschied gemacht werde zwischen dem augenfälligen Ereignisse, dem Sichtbarwerden Gottes auf Erden einerseits und der Überweltlichkeit Gottes andrerseits, der ja nur zu den Menschen in leiblicher Gestalt herabsteige, um nach vollbrachter Offenbarungsthat wieder in die jenseitige Welt zurückzukehren. Der günstigere Umstand wäre also der, daß man es hier nur mit einem vorübergehenden Anthropomorphismus zu thun hätte, mit einem solchen, der sich selbst wieder aufhebt, so daß er demnach auch in den andern Stellen unangefochten bleiben könnte, wenn dort die gleiche Kautel möglich wäre. Allein diese Schutzrede kann dem Zwecke nicht genügen. Denn der Anstoß, welchen der sogenannte Gebildete an den betreffenden Aussagen nimmt, hat seinen Grund in der Menschenähnlichkeit Gottes an sich. Und diese ist bei den Theophanien ja noch stärker ausgeprägt als in so manchen Einzelheiten der biblischen Gottesgeschichte, sie erstreckt sich auf die ganze Gestalt, läßt Gott als wandelnd, ruhend, essend, trinkend unter den Menschen sich darstellen, während es sonst in der Regel nur bald diese bald jene Thätigkeit ist, welche unter einem menschlichen Sinnbilde, wie man es nimmt, zur Anschauung gebracht wird. Die Theophanien müßten also ohne weiteres dahingegeben werden. Was dann die Visionen der Propheten und der Apokalypse anlangt, in welchen das erhabene Bild Gottes als des ewigen Herrschers erscheint, wie er auf dem Stuhle seiner Majestät sitzt, der Menschensohn neben ihm zu seiner Rechten, stehend oder sitzend, oder auch vor ihn geführt wie bei Daniel, in des Himmels Wolken und ihm huldigend an der Spitze der Millionen himmlischer Geister: so kann ihnen gegenüber auch kein andrer Maßstab zur Geltung kommen, als daß sie der Ehre Gottes durch Unterschiebung von althergebrachten, populären Anschauungen, von Traumbildern, überschwenglichen Phantasien und dergleichen zu nahe treten. Denn ihrer keines erreiche das wahre Wesen des ewigen Geistes auch nur annähernd. Dafür aber

werde die Einbildungskraft des frommen Gemütes mit Vorstellungen angefüllt, von denen es keinen Gewinn für die Frömmigkeit habe, weil es ihren Wert nicht auf eine bestimmte reale Summe zu reduzieren vermöge und doch immer unter dem Eindrucke lebe, daß der buchstäbliche Verstand ein wenigstens objektives Unrecht sei, das man an Gott begehe. Was mit den unvergleichlich großartigen Erzählungen des Pentateuchs von den Wundern des Auszugs aus Ägypten anzufangen sei, hat die neuere historische Kritik ohnehin aufs deutlichste dargethan. Wenn man aber auch über die wissenschaftliche Grundlosigkeit Wellhausen'scher und ähnlicher Geschichtskonstruktionen sich vollkommen klar geworden ist, so bleibt doch nach demjenigen Kanon der Gotteslehre, dessen Fingerzeigen wir in diesem Augenblicke zu folgen versuchen, noch ein so bedeutendes Residuum von allzu kindlichen und ganz unmündigen Kategorien für die Gottesidee übrig, daß auch dieser zentrale Teil der Schrift ohne einen starken Abzug an seinem für positiv angesehenen Inhalte nicht in die Wissenschaft, ja nicht einmal in die allgemeine gebildetere Gotteserkenntnis herübergenommen werden kann. Daß Mose Exod. 20, 21 in ein Dunkel hineingeht, da Gott innen *ist*, daß die Israeliten mit ihren Augen sollen gesehen haben, wie Gott vom Himmel herab mit ihnen redete, V. 22, daß Gott mit eigener Hand zwei steinerne Tafeln *gemacht* und die zehn Gebote *selbst* darein gegraben hatte, und was solcher Züge noch mehr sind, das kann doch von dem allgemeinen Schwächezustande des Volkes und der Accommodation Gottes an denselben nicht ausgenommen werden. Mit diesem Griffel ist aber, wie jeder Bibelleser weiß, die ganze heilige Schrift geschrieben, das sind die Farben des göttlichen Spektrums, welche durch alles hindurchgehen, was Mose und die Propheten und nicht sie allein, sondern auch Jesus selbst und seine Apostel über Gott geredet haben. Auch Jesus hat keinen „reineren" Gottesbegriff als das Alte Testament. Er hat schon in der Bergpredigt einen Stuhl Gottes und einen Schemel seiner Füße (Matth. 5, 34). Auf diesem Stuhle wird er selbst auch sitzen und umgeben von den Aposteln als Mitrichtern dem Volk Israel sein Urteil sprechen (Kap. 19, 28. 26, 64). Mit dem ganz menschlich gedachten Worte „zur Rechten der Kraft" schließt er sich in der Schilderung Gottes an die alttestamentlichen Vorstellungen an. Im Bekenntnisse des Märtyrers Stephanus ist

diese Vorstellung wiederholt, aber durch den Zug modifiziert, daß Jesus zur Rechten Gottes *steht* (Apg. 7, 55). Die apostolische Verkündigung hat an diesen Anschauungen vom Wesen Gottes nirgends eine Änderung vorgenommen oder zur Folge gehabt. Sie geht zwar an und für sich einen andern Weg als die alttestamentliche Offenbarung. Denn es ist ein durchgreifender Unterschied zwischen den beiden Offenbarungsperioden, daß in der zweiten mehr die im engern Sinne geistige Seite der Selbstdarstellung Gottes in der Welt zur Geltung kommt, in der ersten aber mehr die Naturseite, daher auch im Neuen Testamente für anthropomorphistische Aussagen über Gott verhältnismäßig wenig Raum bleibt. Aber da die ganze evangelische Botschaft auf dem Grunde des Alten Testamentes von Christus selber aufgebaut ist, wie namentlich aus Luk. 24, 27 in Verbindung mit Matth. 5, 17 unwidersprechlich hervorgeht, so würde die gesamte alttestamentliche Gotteslehre in unverminderter Kraft bleiben, wenn auch kein solch mächtiges Siegel wie die Prophetie der Apokalypse darauf gedrückt wäre. — Was aber nun die speziellen Einwendungen betrifft, welche durch die zum Teil ungemein tiefen und leuchtenden, ja glühenden Farben der prophetischen Predigt- und Schriftzeugnisse von Gott und durch die energischen Ergüsse poetischer Sprache in den Psalmen, Hiob u. s. w. geweckt werden, so haben wir bereits zugegeben, daß in diesem Teile der heiligen Litteratur oftmals in Absicht auf das Drastische der Sprache bis an die äußerste Grenze des Erlaubtscheinenden gegangen sei, daß aber auch ein einfach biblischgläubiger Sinn ohne große Mühe das herausfinden könne, was in dem gewaltigen Drange geisterfüllter Poesie, im Gefühle eines oftmals ungeheuren, kaum nachzufühlenden Schmerzes im Blick auf Gott, und wiederum einer alles verzehrenden Sehnsucht nach ewigem Frieden mit ihm oder auch überwallender Freude an der Gemeinschaft mit ihm dem Dichter oder Propheten selbst nur wie ein Äußerstes und Letztes, was Gott gegenüber noch zum Worte kommen darf, erscheinen mußte. An solchen ungewöhnlichen außerordentlichen Fällen kann das Urteil über das Ganze nicht hängen bleiben.

Geben wir uns von dem Ergebnisse des eben gewonnenen Überblickes über die Anthropomorphismen der Schrift eine deutliche und vorurteilslose Rechenschaft, so werden wir sagen müssen: es ist unmöglich, sie aus der Reihe der Schriftaussagen über Gott

zu streichen. Wenn wir es thun, so haben wir in der That gar keinen Gottesbegriff mehr, vor allem keinen biblischen. Die Sache hat eine sehr fühlbare praktische Seite. Es giebt ohne diese Gottesanschauungen keinen wirklichen lebendigen Verkehr mit Gott. Wir berufen uns auf die persönlichen Erfahrungen derjenigen Vertreter wissenschaftlicher Kenntnis und Bildung, welche mit dem Satze von der theologischen Minderwertigkeit der Anthropomorphismen einverstanden sind, ihrerseits aber sich in einem stetigen Gebetsumgange mit Gott befinden, und legen ihnen die Frage vor, ob einer von ihnen wohl jemals daran gedacht hat, diese Abneigung gegen das anthropomorphische Element in der Schrift bei sich selbst praktisch zu machen. Wir wären begierig zu hören, ob er bei seinem Gespräche mit Gott, zumal in äußern oder innern Notständen erst jener „unangemessenen" Worte und Vorstellungen sich zu entledigen sucht, ehe er das, was ihn beschwert oder mit besondrer Sehnsucht nach göttlichen Gnadenerweisungen erfüllt, dem höchsten Herrn und Vater aller Menschen vorzutragen wagt, ob er jemals zögert, sei es in seinen stillsten Seufzern oder sei es in einer gemeinsamen Aussprache einer christlichen Versammlung von dem allsehenden Auge, dem stets offenen Ohre, der allezeit hilfebereiten und segenspendenden Hand Gottes zu reden, oder ob er es für nötig findet, sich der wissenschaftlichen Unreinigkeit seiner Seele, die er mit solchen Reden an den Tag gelegt hatte, wiederum zu entledigen und seinen Geist in den reinen Krystall einer kulturgemäßen Gottesidee unterzutauchen? Denn wenn jene Redeweisen des Namens Gottes so wenig würdig wären, so müßte einer solchen geläuterten Erkenntnis doch auch irgend eine Folge gegeben werden. Wir stehen hier aber einfach vor einer Unmöglichkeit. Es ist eine Thatsache, die schlechterdings nicht weggeschafft werden kann, daß der wirkliche Verkehr mit Gott allezeit und bei jedem wirklich frommen Christen eben nur in diesen Geleisen sich bewegt, ohne Unterschied, ob er einer, wie man es nennt, streng-orthodoxen oder pietistischen oder mystischen oder ob er einer liberalen, außerkirchlichen, sektiererischen, wenn nur eben wirklich gottesfürchtigen und gottsuchenden Gemeinschaft angehört. Das ist denn doch eine starke Instanz gegen jene wissenschaftlich-kritischen Ausstellungen an der Bibelsprache. Denn was den Stempel der Brauchbarkeit im Leben nicht trägt, hat auch keinen Anspruch auf wissenschaftlichen Wert.

So wäre nun also, wird man vielleicht sagen, der Nerv des Beweises darin gelegen, daß der Glaube die Anthropomorphismen thatsächlich nicht entbehren kann. Und das wäre immerhin noch ein Schritt weiter als das Zugeständnis, daß die menschliche Art, überweltliche Ideen in sich aufzunehmen, nicht erhaben genug angelegt sei, um Gott in seinem wahren Wesen nicht bloß zu kennen, sondern auch zu nennen. Wir müssen aber beide Erklärungsversuche für den bedenklichen Thatbestand ablehnen. Das Bedürfnis des Glaubens kann einer halben Wahrheit nicht dazu helfen, daß sie eine ganze wird. Aus dem subjektiven Verlangen heraus konstruiert man überhaupt keine Wahrheiten, weder halbe noch ganze. Wenn der Anthropomorphismus einen festen Untergrund für unser geistiges und geistliches Leben abgeben soll, so muß er in sich selbst eine Wahrheit sein. Und das ist er auch. Er ist imstande, sein Existenzrecht zu verteidigen, nicht bloß in praktischer, sondern auch in theoretischer Hinsicht, nicht bloß als etwas, das in subsidium beibehalten und oculis conniventibus geduldet wird, sondern als eine überweltliche Macht, als eine göttliche Größe. Das hat die Kirche von jeher geahnt und hat früh angefangen, dafür Zeugnis abzulegen, nur daß der Standpunkt nicht hoch genug genommen, das Fundament nicht tief genug gegraben wurde, daß die geistigen Interessen gleich im klassischen Altertum der christlichen Theologie zu sehr für einzelne Lehrziele in Beschlag genommen waren, über welche das damalige wissenschaftliche Denken nicht mehr hinaussah, und daß endlich, was wir so manchmal zu wiederholen genötigt sind, der biblische Forschungstrieb und der dadurch genährte Geist weitschauender Spekulation dem mehr oberflächlichen Trachten nach verstandesmäßig ausgesponnenen und zusammengeflochtenen Lehrsätzen den Platz räumen mußte.

Wer in diesen Regionen am hellsten und weitesten sah, das war also offenbar Tertullian, den der große Begründer der kirchlichen Einheitsidee, Cyprian, mit Recht den doctor κατ' ἐξοχήν genannt hat und der diesen Ehrentitel ungeachtet seiner späteren montanistischen Irrwege heute noch verdient. An hoher Verehrung für die Schrift hat ihn keiner seiner Zeitgenossen und Nachfolger übertroffen; an schriftmäßig spekulativem Tiefsinne ebenso wenig. Was man bei ihm grob sinnliche Auffassung des Idealen genannt hat, ist sein kühner, aber das Maß des göttlichen

Wortes keineswegs überschreitender Realismus, den er selbst mit so wohlüberlegten Schutzwehren gegen eine rohe, fleischliche Theologie umgeben hat, daß es nicht zu begreifen ist, wie spätere Generationen ihn gerade in dieser Hinsicht so niedrig haben stellen können, und das gegenteilige Urteil um so mehr an Bedeutung gewinnt, das selbst die Hegel'sche Schule durch Baur und Schwegler über ihn gefällt hat. Seine schon oben von uns angeführten Sätze in der Schrift de carne Christi, daß alles, was sei, körperlich sei und nichts unkörperlich, außer was nicht sei; ferner in der Streitschrift gegen den Monarchianer Praxeas: niemand könne leugnen, daß Gott, obwohl Geist, doch körperlich sei, hat er mit hinreichender Bestimmtheit durch die Erläuterung: der Geist sei ein Körper seiner eigenen Art und in seinem eigenen Bilde — vor Mißdeutung geschützt. Noch entschiedener alle gröberen Vorstellungen abwehrend hat er (adv. Marc. II, 16) die Auseinanderhaltung der zwei Substanzen, des göttlichen corpus und des menschlichen verlangt, und die Notwendigkeit betont, das, was man unter den Sinnen verstehe, ja nur in Angemessenheit an die beiderseitige Art der Leiblichkeit zu denken, licet vocabulis communicare videantur. Nam et dexteram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabantur, quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia etc. Tertullian hat gefühlt, daß man sich an seinen Worten stoßen werde. Aber Hagenbach bemerkt mit vollem Recht dazu, daß es mehr die Unbehilflichkeit der Sprache, als eine ungebildete, niedrige Weise seines Gottesgedankens sei, wenn er so vielfach mißverstanden und abfällig beurteilt wurde. Der alte „Lehrer" hat darin kein andres Schicksal erlitten, als der biblische Realismus heute noch erleidet, selbst wenn er nach der sprachlichen Seite weniger Angriffspunkte darbietet, als die Gotteslehre Tertullians.

Die Spur der Tertullianischen Gotteslehre reicht nicht über diese ersten Jahrhunderte hinaus. Eine Dogmenentwicklung, welche den aristotelischen Begriff des Erstbewegenden mit allen darin enthaltenen Negationen zum alleinigen Agens hatte, konnte, selbst wenn der Zug zur Schrift kräftiger gewesen wäre, als er war, für die Anthropomorphismen kein Interesse haben und

würde bei näherem Eingehen auf diese Seite der Offenbarung überall auch nur ablehnende Urteile hervorgebracht haben. Der weite Weg von Karthago bis Wittenberg bietet also auch nach dieser Seite hin keinen Ruhepunkt. Nur die kirchliche Mystik hat den Faden des selbständigen theologischen Denkens wieder aufgenommen und fortgesponnen, und dadurch Anknüpfungspunkte für die reformatorische, beziehungsweise nachreformatorische Betrachtungsweise in diesem Felde geschaffen. Denn wenn auch ihre Bestrebungen vorzugsweise der Verinnerlichung des Glaubens galten, welche sie teils auf rein ethischem und asketischem, teils auf philosophischem Wege zu erreichen suchte, und wenn mit der Art und Weise ihres Denkens die Gefahr des Sichverlierens in den Irrgängen einer ungezügelten Phantasie vielfach nahe gerückt war: so hat sie doch schon im Mittelalter den biblischen Zug an den Tag gelegt, der verbunden mit dem geistigen Freiheitsbedürfnisse wenigstens den Ausblick nach der Seite offen erhalten konnte, wo die dunkeln Schatten der traditionellen Kirchenlehre sich zu lichten begannen. Das Verlangen nach tiefpersönlichem Erfassen des Christentums und nach innigster Vereinigung mit Gott bringt von selber einen Antrieb zur selbständigen Schriftforschung mit sich, weil allezeit das Gefühl sich geltend macht, daß die in bestimmte gesetzliche Dogmen gefaßte Lehre nicht hinreiche, um die Fülle des Lebens zu erschöpfen, welche in den biblischen Zeugnissen von der Selbstoffenbarung Gottes an die Menschheit eingeschlossen sei. Darin haben die Vorläufer der Reformation, die Wicliffe, Huß, Wessel samt den Waldensern, Tauler und insonderheit der „Deutschen Theologie" der nachmaligen Schriftforschung die wertvollsten Dienste geleistet.

Wir haben bei Durchsprechung des reformatorischen Gottesbegriffes im allgemeinen die Stellung, welche Luther in diesen Fragen einnimmt, nicht besonders gewürdigt und zunächst nur die unvorgreifliche, den biblischen Standpunkt vollkommen deckende, aber ganz kurzgefaßte Ausführung erwähnt, mit welcher Melanchthon im Beginne seiner loci die Gottesidee vorträgt. Daß auch von Luther selbst kein unmittelbarer Anstoß zur Untersuchung der biblischen Gotteslehre in der Richtung auf die Menschenähnlichkeit ausgegangen ist, hat seinen Grund in eben demselben Gesetze wie das, unter welchem Melanchthon stand. Aber auch von ihm dürfen wir sagen, daß er zwar kein Wehen des Geistes erfahren

habe, welches ihn nach der Richtung der anthropomorphischen Elemente zum Zweck ihrer näheren Prüfung fortgetrieben hätte, daß er aber in gleicher Weise wie Melanchthon seinen Standpunkt, wir möchten sagen, unwillkürlich gewahrt hat. Daß diese Menschenähnlichkeit in der Schrift etwas für Gott nicht Geziemendes wäre, das zu behaupten, fällt Luther nicht ein. Auch geht er nicht auf die Schwachheit unsres Erkenntnisvermögens zurück, um jene Bibelworte zu rechtfertigen. Er sagt nur: wer Gott ohne jene Hülle zu berühren (attingere) verlange, der unternehme es, den Himmel ohne Leiter zu ersteigen. Necesse enim est, fährt er dann weiter fort, ut Deus, cum se nobis revelat, id faciat per velamen et involucrum quoddam et dicat: ecce sub hoc involucro me certe apprehendes. Also: nicht wir sind außer stande, Gott unter andern Bedingungen zu erkennen, sondern er ist außer stande, sich uns anders zu offenbaren. Und nachdem er das gethan, versichert er uns, daß die Erkenntnis von ihm, die wir mittelst dieser Offenbarungsgestalten gewinnen, eine certa apprehensio, ein gewisses, untrügliches Erfassen seines Wesens sei.[1]) Wie Luther sich aber zu dem aristotelischen Gottesbegriffe stellt, das hat er u. a. schlagend genug durch die Äußerung über die Allgegenwart Gottes im Bekenntnis vom Abendmahl gezeigt, wo es heißt: Wir sagen, daß Gott nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürlich unerforschlich Wesen, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar und dennoch in und über alle und außer allen Kreaturen sei. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner; nichts ist so groß, Gott ist noch größer; nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer; nichts ist so lang, Gott ist noch länger; nichts ist so breit, Gott ist noch breiter; nichts ist so schmal, Gott ist noch schmäler und so fortan ists ein unaussprechlich Wesen über uns außer allem, das man nennen oder denken kann. (Walch. XX, 1202 b. Hagenb. Dogmengesch. II, 353.)

Diesem Ausspruche zufolge giebt es also im Bereich der Schöpfung nichts, zu welchem Gott nicht herabsteigen, mit welchem er sich nicht gleichsam auf eine Linie stellen, ja dem er sich nicht unterordnen könnte. Es hieße dem Wesen Gottes Schranken

[1]) S. Oehler, Altt. Theol. I, S. 170.

setzen, die ihm nicht gebühren, wenn man irgend etwas, das er geschaffen, in abstrakter Weise von der Möglichkeit ausschließen wollte, daß er sich darin als der wahrhaftige Gott offenbare.

In der nun folgenden Zeit der reformatorischen Theologie ist das erste Samenkorn zum Wiederaufleben der altkirchlichen Gottesidee auch nach dieser Seite hin durch Böhme gelegt worden. Der Begriff einer Natur in Gott, wie wir ihn bei dem schlesischen Theosophen kennen lernen, ist die triebkräftige Wurzel, aus welcher die neue biblische Gotteslehre überhaupt emporgewachsen ist, und welche nun auch einen Reichtum neuer Schößlinge göttlicher Wahrheitserkenntnis hervorzutreiben angefangen hat. Mit der Idee einer Naturseite im Wesen und in der Offenbarung Gottes war diejenige einer himmlischen Leiblichkeit überhaupt gegeben und der pneumatische Realismus in das christliche Denken eingeführt, welcher die gesamte Offenbarung Gottes so im Reiche der Natur als im Reiche der Gnade zu einem großen Ganzen verband, und damit auch dem Gedanken einer Leiblichkeit Gottes selbst seine freie, über alle grob sinnlichen Vorstellungen erhabene Bewegung verschaffte. Von ihm und von seinen genialen Nachfolgern, Oetinger und Bengel, hat der biblische Realismus, der sich wie ein ursprüngliches, jetzt erst wieder hervorbrechendes großes Licht inmitten einer ganz und gar dem subjektiven Idealismus und ebendamit auch dem Kritizismus verfallenen Geistesrichtung des Protestantismus den Weg zu den theologischen Lehrstühlen gebahnt hat, sein wahrhaft jugendfrisches, zeugungskräftiges Dasein recht eigentlich empfangen, wie die mit Recht gefeierten Träger dieser Richtung in unsern Tagen, J. T. Beck und in seinem Maße R. Rothe willig anerkannt haben. Der wirkliche Weisheitsbrunnen aber, aus dem Böhme, wie Oetinger und die andern eben genannten Gottesgelehrten ihre Erleuchtung geschöpft haben, ist die heilige Schrift und — so darf man bei Böhme mit urkundlicher Gewißheit sagen, — nur die heilige Schrift. Daher denn auch diese Richtung der gläubigen neueren evangelischen Theologie durch den Namen Biblizismus gekennzeichnet zu werden pflegt. Die abfällige Nebenbedeutung, welche in diesem Namen mitklingt, ist thatsächlich nicht berechtigt. Denn die Träger dieser biblizistischen, mystischen, theosophischen Anschauungsweise sind, Böhme miteingeschlossen, durch die Vielseitigkeit ihrer Wissensbestrebungen und namentlich durch ihre

Vorliebe für die Naturwissenschaften eher hervorragend unter ihrem Geschlechte als das Gegenteil. Ebendeshalb können sie auch nicht wohl als eine theologische Partei aufgeführt werden, welche eben nur das Gegengewicht ausmacht gegenüber von jener idealistisch-kritischen Genossenschaft. Denn sie sind nicht die Träger eines anders gearteten anthropologischen Princips, sondern einer theologischen Grundwahrheit, welche es mit einer doppelten Erkenntnis Gottes zu thun hat, mit der Erkenntnis seiner absoluten Idealität und mit der seiner absoluten Realität. Ihr leitender Gedanke ist die Geistleiblichkeit Gottes selbst, nicht nur seiner himmlischen Geschöpfe und deren, die es noch werden sollen. Und ihr Erkenntnisquell ist nicht ein dem menschlichen Denken gegenüberliegender, ihn ergänzender, sondern ein über jenem liegender und dessen Unterordnung, die Unterordnung der menschlichen Methode unter die göttliche, fordernder.

cc) Endergebnis.

Ist nun aber die Idee der Geistleiblichkeit Gottes als Ausgangspunkt der biblischen Gotteslehre festgestellt, so erhellt sich die sonst im Dunkel oder doch Halbdunkel liegende Region der Anthropomorphismen mit einem aus dem Mittelpunkte der Gottesoffenbarung ausgehenden Lichtstrahl. Die Geistleiblichkeit Gottes kann ja nur gedacht werden als sich darstellend und vollendend in dem ewigen Worte Gottes, dem Sohn, der vor Grundlegung der Welt in des Vaters Schoße war. In ihm, durch ihn und zu ihm ist die Welt, ist insbesondre die Menschheit geschaffen. Er ist das Ebenbild Gottes, des Unsichtbaren, der Erstgeborne vor allen Kreaturen, und er ist als solches auch das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeine (Kol. 1, 15—18). Der Mensch aber ist wiederum seinerseits das Bild Gottes, zum Gleichnisse Gottes geschaffen. Und daraus geht hervor, daß der Mensch in erstem Betracht das Bild des ewigen Sohnes ist und der ewige Sohn das Urbild des Menschen. Auf diesem allerengsten Zusammenhange des menschlichen Wesens mit Gott dem Sohne ruht die Menschwerdung, die in dem Sohne von Ewigkeit her beschlossen war. Und der Sohn hat in dem Menschen Jesus die Gestalt angenommen, irdisch, sichtbar nach dem Fleische, die er in der Ewigkeit schon hatte, als er noch in des Vaters Schoße war. Der in Bethlehem von der Jungfrau geborene Heiland der Welt

war ein Mensch, ehe er ein Mensch wurde. Er war es unsichtbar in der Klarheit bei dem Vater. Er war, möchten wir sagen, die Gestalt Gottes. Denn als ein Bild mußte er eine Gestalt haben; ein bloßer Geist hat keine Gestalt. Und in dieser Gestalt ist Gott den Menschen erschienen, die er gemacht hatte und hat mit ihnen gelebt. Es war dieselbe Gestalt, in der er bei Abraham einkehrte, die Mose sah auf dem Sinai, die in den höchsten Momenten der Heils- und der Gerichtsoffenbarung an dem Vater selbst ursprünglich erscheint, wenn der Sohn vor sein Angesicht tritt, und die bei dem Vater jedesmal mit hinzugedacht werden muß, wenn davon die Rede ist, daß der Sohn zu seiner Rechten gesehen ward und daß derselbe erscheint vor dem Angesichte Gottes für uns (Hebr. 9, 24).

Eine Gestalt, welche dem sich offenbarenden Gotte vor Grundlegung der Welt eigen war, kann kein Gegenstand der niedrigeren Wertung sein, welche mit dem Namen der Anthropomorphismen sich zu verbinden pflegt. Es ist vielmehr die ewige Ehre Gottes in diesen Bildern von der göttlichen Natur ausgebreitet. Seine Liebe, in welcher nicht allein das Werk der Schöpfung, sondern auch der Ratschluß der Erlösung von Anfang an gegründet war, entfaltet sich in anbetungswürdiger Weise darin, daß wir durch die heilige Schrift schon in die Vorhalle der Menschwerdung und des Opfertodes Jesu für die Sünderwelt hineinsehen dürfen, daß Gott sich nicht schämt, sich uns als unser Urbild noch vor der Zeit zu zeigen, wo die Menschen ihn als Erlöser mit ihren Augen geschaut, mit ihren Ohren gehört, mit ihren Händen betastet haben. Die gnadenvolle Wesensgemeinschaft mit Gott, welche von jeher für uns bestimmt war, durchglänzt die ganze Äonenreihe der Bahn, auf welcher Gott abwärts wandelte, um zuletzt ein Mensch unter Menschen, ein Sterblicher unter Sterblichen zu sein, ja das verächtliche Ansehen eines Sünders zu tragen, damit die Sünder zur Herrlichkeit Gottes erhoben würden. Wenn dabei Züge in der Schrift mit unterlaufen, welche mit dem Namen Gottes unter allen Umständen unvereinbar scheinen, so wird es auf eine sehr eingehende Prüfung ankommen, welche das denn etwa sein müßten. Und dann wäre vor allem nicht zu vergessen, daß keine der Unehren, welche bei solcher Untersuchung an der Majestät Gottes hängen

bleiben wollten, größer sein kann als die Schmach, die der menschgewordene Mittler auf Erden thatsächlich um unsertwillen getragen hat.

Die vorangegangenen Erörterungen haben sich in einem Gottesbegriffe zu sammeln, der die Menge der unbefriedigenden Negationen, wie sie in der hergebrachten Theologie mitgeführt werden, soviel möglich in wahrheitsgemäße Positionen verwandelt. Daß wir ein Kapitel ausgeführter Dogmatik beibringen, wird man nicht von uns erwarten. Es muß genügen, wenn wir darlegen, wie nach unsrer Überzeugung die Gotteslehre unterbaut werden muß, um eine der Wahrheit und dem Leben mehr entsprechende Ausbildung der Dogmatik überhaupt möglich zu machen. Und da wird es denn zuallererst sich fragen: aus welcher Quelle ein gesunder evangelischer Gottesbegriff geschöpft werden kann. Denn unsre hauptsächlichste Klage in Betreff des Ganges, welchen unsre spekulative Theologie bisher meistens eingeschlagen hat, ging dahin, daß die heilige Schrift dabei in der mannigfaltigsten Weise zu kurz gekommen sei. Hinsichtlich der im Laufe der protestantischen Periode aufgetauchten philosophischen Systeme ist das ja eine offenkundige Thatsache. Denn die Mehrzahl der genialen Schöpfer jener Systeme hat nicht nur keinerlei Anlauf genommen, um aus der Schrift ihre Grundgedanken über Gott und Welt zu erheben, sondern sie haben es auch ausdrücklich abgelehnt, für ihre Spekulation solcher Hilfsmittel sich zu bedienen, durch welche der Schein hätte entstehen können, als ob die großartigen Geisteswerke nicht im vollen Sinne des Wortes ihr eigenstes Erzeugnis wären. Auch die in ihre Fußstapfen getretene Theologie hat, nur mit weniger Aufsehen und Entschiedenheit, dieselbe Losung befolgt. Denn was Schleiermacher und Ritschl aus der Schrift herbeiholen, um ihren Lehrgebäuden den Namen eines Denkmals spezifisch christlicher Wahrheitserkenntnis zu sichern, ist nicht als Quelle ersten Ranges und schlechthin autoritativer Geltung anerkannt, sondern nur benützt, um die notwendigscheinende Übereinstimmung des Systemes mit den Urkunden des christlichen Glaubens zu dokumentieren, also ein harmonisches Verhältnis zwischen beiden herzustellen, was aber geschehen konnte, ohne daß eines auf das andere zurückgeführt und von ihm abgeleitet wurde.

Der Gottesbegriff, wie er in der Schrift vorliegt, geht weit über das hinaus, was man unter dem Namen der Anthropomorphismen und Anthropopathien noch in die Dogmatik zuzulassen geneigt wäre. Wenn wir die unentbehrliche Einteilung der Lehre von Gott in die von seiner Natur und die von seinem ethischen Wesen zu Grunde legen, so haben wir nicht nur auf die Unterschiede hinzuweisen, welche im Alten Testamente schon durch die Namen El Schaddai, Elohim und Jahveh vorgezeichnet sind und das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Volke seiner Wahl bestimmt auseinanderhalten: es ist auch insbesondre darauf zu achten, unter welchen Kategorien er sich schon vor dem Eintritt in seinen Bund mit Israel als der ewig Lebendige offenbart. Wir haben oben aus Gelegenheit des Lehrstückes vom Menschen darauf hingewiesen, daß die Offenbarung im Werke der Schöpfung mit der Zweiheit, nicht mit der Einheit beginnt. Damit ist eine doppelte Selbstoffenbarung Gottes ein für allemal gesetzt, eine solche in einer höheren und eine solche in einer niederen Welt, die jedoch beide zu einander in einer lebendigen Beziehung stehen müssen, da sie sonst nicht als miteinander erschaffen genannt würden. Ist aber die Sphäre der Selbstoffenbarung Gottes eine doppelte, so ist das Offenbarungswerk an sich selbst auch schon ein doppeltes und stuft sich ab in ein solches, das dem eigentlichen Wesen Gottes näher und ein solches, das ihm ferner liegt. Der Himmel ist Gott dem Wesen nach näher als die Erde. Aber beide werden immer bleiben. Denn wenn sie vergangen sind am Ende der Welt, werden sie wieder neu geschaffen. Es muß also auch ein beständiges Aufeinanderbezogensein beider geben, und eine dementsprechende Bestimmtheit des Wesens Gottes.

Die Schöpfungsgeschichte berichtet von dem Sechstagewerk und dem Ruhetag Gottes. Demnach ist dem Wesen Gottes eigen der Gegensatz zwischen Wirken und Ruhen. Die Schrift führt denselben nicht weiter aus; es finden sich keine Stellen, in welchen von diesem Wechsel in der Selbstoffenbarung Gottes ausdrücklich die Rede wäre. Aber die Wahrheit selbst wird festgehalten, auf die Erzählung der Genesis wird öfters zurückgegriffen. Neben dem fortdauernden Wirken des Vaters, das Joh. 5, 17 von Christo selbst auch bezeugt wird, geht die Ruhe Gottes her, durch die Vorbilder des Alten Testamentes Ps. 132, 8 und sonst, wie

durch die neutestamentliche Weissagung von der Stille im Himmel Offb. Joh. 8, 1 anschaulich gemacht. Den zahlreichen Stellen des Alten Bundes, welche den Herrn der Welt in allen möglichen Arten der Bewegung, herabfahrend, aufsteigend, durch den Himmel hineilend, auf den Höhen der Berge wandelnd, durch die Fluten des Meeres schreitend, seinem Volke voranziehend, zu demselben sich herniederlassend und freundlich bei ihm einkehrend darstellen, fügen sich die nicht minder zahlreichen Schilderungen, die ihn abbilden als auf dem Throne seiner Majestät sitzend, die Welt überblickend, die Wege einzelner Kinder prüfend, Gnaden spendend und Gerichtsurteile verkündend. Es ist auch hier wieder unmöglich, die Schriftaussagen ihres sinnlich aussehenden Gehaltes zu entkleiden und einen pur intelligibeln Gottesbegriff an ihre Stelle zu setzen. Wollte man Gott sich denken als niemals ruhend, sondern allezeit thätig, so würde man im direkten Gegensatze zu dem aristotelischen unbeweglichen Erstbewegenden ein höchstes Wesen erhalten, in dessen Idee ein Menschengeist seinen Frieden niemals finden könnte, ein unruhiges Gottesbild, das auf das ruhebedürftige menschliche Gemüt geradezu verzehrend wirken müßte. Wollte man den umgekehrten Weg einschlagen und aus dem Wesen Gottes jeden Zug entfernen, der die Vorstellung von einer Thätigkeit nach außen mit sich brächte, so würde das Angesicht Gottes für uns eine Gestalt annehmen, die eher für ein Urbild des Todes, als für den Urgrund und Schöpfer alles Lebens passen würde. Das allgemeine christliche Bewußtsein hält sich, einem natürlichen Herzensbedürfnisse folgend, ganz überwiegend an die Idee Gottes als der höchsten Ruhe und dem Quell aller Ruhe. Aber niemand wäre im stande, diese Vorstellung als die allein wahre festzuhalten. Diejenigen Anschauungen, in welchen Gott als der Urgrund und lebendig sich auswirkende Anfang aller Bewegung erscheint, gehen, wenn auch unbewußt, allezeit nebenher. Die schlichte Frömmigkeit, das einfache Gottesbedürfnis, hat auch in diesem Stücke den Steig der Wahrheit richtiger gefunden, als die Wissenschaft in Jahrhunderten es vermochte. Der Grund liegt in der unreflektierten Aufnahme und Bewahrung der Schriftoffenbarung. An unsrer gläubigen Theologie wird es sein, auch in diesem Teile einmal ihr Senkblei in die Tiefen der heiligen Schrift zu werfen und auf die Höhe hinauszufahren, um nicht bloß in der glatten Ebene eines un-

ermeßlichen Spiegels, sondern auch in den wallenden und brausenden Wogen des ewigen Meeres, das uns im Worte Gottes sich zu schauen giebt, den Vater und den Sohn kennen zu lernen. Es werden die gleichen leuchtenden Spuren sein, auf welchen wir auch dazu gelangen, an solchen fernen Küsten zu landen, zu welchen die evangelische Theologie bisher ihre sichere Wasserstraße noch nicht gefunden hatte. Denn auch das wahre und innerste Wesen des heiligen Geistes läßt sich weder mit dem Eimer der subjektiven Reflexion aus den Brunnen oder auch Zisternen menschlicher Religionsanschauungen heraufholen, noch mit der artesischen Bohrmaschine der freien Forschung aus dem Erdboden hervorlocken, welcher für solche Zwecke selten etwas andres bietet, als was die Ägypter nach dem ersten Wunder Moses um den sonst so gesegneten Strom her zu finden vermochten.

Dritter Abschnitt.

Der Begriff des heiligen Geistes.

Einleitung und Inhaltsübersicht.

Indem wir zur Entwicklung des Begriffes vom Heiligen Geiste selbst uns wenden, haben wir vor allem festzustellen, daß die in der Glaubenslehre angenommene, fast ausschließliche Beschäftigung mit dem göttlichen Wesen, das im engeren Sinne jenen Namen führt, offenbar nicht schriftmäßig ist und eine gesunde philosophisch-dogmatische Ausbildung dieses Lehrstückes von vornherein unmöglich macht. Das, was in der Schrift unter dem Namen des Geistes Gottes vom ersten Worte der Genesis an erscheint, ist durch die ganze Offenbarungsurkunde hindurch eins und dasselbe mit dem Heiligen Geiste, wie denn diese beiden Benennungen in beiden Testamenten ganz vermischt gebraucht werden, auch wirklich niemand je daran gedacht hat, hinter diesen Namen die Existenz zweier voneinander getrennten Personen oder sagen wir einstweilen: Faktören der göttlichen Offenbarung suchen zu wollen. Daß der Name des Geistes Gottes im Alten Testamente, der des heiligen Geistes im Neuen vorherrscht, ist bald beobachtet. Das ist nun aber auch mit Ursache geworden von der so nachteiligen Verstümmelung dieses Glaubensartikels in der christlichen Lehrdarstellung. Die Anschauung von der entschiedenen Minderwertigkeit der Altenbundesschriften gegenüber von den Zeugnissen der Evangelisten und Apostel hat den Blick im voraus für die Lehrweise der letzteren unverhältnismäßig in Anspruch genommen. Des weiteren hat der mehr und mehr in Aufnahme kommende Intellektualismus in dem neutestamentlichen „Geiste der Freiheit" sich selbst wieder zu erkennen geglaubt und aus dem Namen des heiligen Geistes das Moment der Geistigkeit für sich ausgewählt, was von dem alttestamentlichen Wege um so weiter abführte, als die Idee der Heiligkeit gerade für das galt,

was der Vorbereitungszeit ihren eigentümlichen Charakter gegenüber von der Zeit der Erfüllung verleihe. Dazu kam der unendlich weite Offenbarungskreis, der sich bei Mose und den Propheten mit dem Namen des Geistes Gottes aufschloß. Der wahrheitsuchende Jünger wurde dadurch nicht bloß in alle Tiefen, Höhen und Weiten des Universums hineingeführt, was am Ende vom wissenschaftlichen Standpunkte aus auf alle Anerkennung rechnen durfte, sondern es wurde dem denkenden Schriftliebhaber weiterhin damit zugemutet, die Offenbarungen des Geistes auch in sehr elementaren oder gar verkehrten und verzerrten Gestalten des menschlichen Ideallebens auffinden und mit Ehrfurcht betrachten zu lernen. Denn daß die moderne Aufklärung in einem Saul, Bileam u. s. w. noch die wirklichen Selbstbezeugungen Gottes erkennen sollte, war immerhin zu viel von ihr gefordert. So ist die Idee des Geistes als der dritten unter den göttlichen Hypostasen bis heute aus den wichtigsten inneren Gründen nicht zu ihrem Rechte gekommen. Selbst wenn man sich nun auf die große Schuld besann, welche die Christenheit auf ihrem wissenschaftlichen Arbeitsfelde gegenüber der heiligen Schrift desfalls abzutragen hatte, blieb es meist bei dieser Verkümmerung der Gottesidee. Auch ein in der Glaubenswahrheit so tief gegründeter Lehrer wie D. Kölling, konnte eine „Pneumatologie“ [1]) schreiben, die sich außer den Nachweisen in Betreff der unerschütterlichen Schriftmäßigkeit der Homousie des heiligen Geistes beinahe nur auf den geistlichen Offenbarungsbeweis desselben bezieht. Einigermaßen mag schon das apostolische Symbolum dazu mitgewirkt haben. Denn das Bekenntnis giebt keine Andeutung, daß die Christenheit nicht bloß einen heiligen Geist, sondern auch einen „Geist Gottes“ glaubt, und es geht auch mit dem weiteren Satze von der einen heiligen katholischen Kirche, als der Gemeinschaft der Heiligen, sofort in das Gebiet des Erlösungswerkes über, das in dem Bekenntnis zu dem Sohne dargestellt ist. Und es ist dieser Umstand um so beachtenswerter, als das Nicänische Symbol mit seinen Prädikaten: dominum et vivificantem, immerhin schon einen größeren Horizont eröffnet, als man in den Anfangsworten des Apostolikum vermuten könnte.

---

[1]) Pneumatologie oder die Lehre von der Person des heiligen Geistes. Gütersloh 1894, C. Bertelsmann.

Daß es zu einem allseitigen Begriffe von der dritten Person der Trinität nicht kam, ist schon vom philosophischen Standpunkt aus verwunderlich. Denn wenn man sich auch an das biblische Material bei dieser Untersuchung nicht gebunden glaubte, so lag doch der Geistbegriff an sich in der Mitte, und eine logische Entwicklung dessen, was man über den heiligen Geist aus dem frommen Individual- oder Gemeindebewußtsein beibringen konnte, hätte notwendig auf die Frage führen müssen, wie sich der Geist in der Natur und außerhalb des Christentums zu dem Geiste Christi verhalte. Keine Frage dieser Art hat unsre subjektiv-idealistische Philosophie lebhafter interessiert. Und die mit ihr Hand in Hand wandelnde moderne Theologie hat wie sonst ebenfalls kein Verlangen gehabt, ihr Gesichtsfeld in diesem Kardinalprobleme der Gotteslehre zu erweitern. So ist man dieses Teils in den Hohlwegen des rein anthropologischen Gottesbewußtseins hängen geblieben. Es ist der gleiche Fall wie bei der Idee des Reiches Gottes, bei welcher der theologische Neukantianismus keinen Schritt über die Schranken einer bloßen moralischen Gemeinschaft hinauskommt und mit diesem vergleichsweise so inhaltarmen Bilde die gesamte Lehre von Gott und seiner Verbundenheit mit den Menschen abschließt, als ob sonst nichts mehr da wäre, worin die Herrlichkeit Gottes sich zu schauen gegeben hat und in der andern Welt zu schauen geben wird. Oder welcher andere Begriff bleibt dann noch übrig, wenn man die gesamte Offenbarung in der Menschheit, wie im Universum, nebst der jenseitigen Geisterwelt, — falls man eine solche glaubt — in einem Überblick zusammenfassen will und die Idee des Reiches Gottes bereits für die Entfaltung des einseitigen Begriffs einer sittlichen Welt aufgebraucht hat?

Wir haben also dabei zu beharren, daß die Pneumatologie, falls nicht bloß eine einzelne Seite derselben zur Anschauung gebracht werden soll, nicht anders als in dem ganzen Umfang der biblischen Lehre von der Schöpfungsgeschichte an bis zum letzten Kapitel der Apokalypse dargestellt werden muß. Nur von dieser Höhe aus wird sich auch Klarheit gewinnen lassen über den Begriff des Geistes überhaupt nach allen seinen Verzweigungen, den überirdischen wie den irdischen, den gesunden sowohl als den ungesunden, den gottentsprossenen und gotteswürdigen wie den gottwidrigen. Und es wird also auf diesem Wege auch ein

Problem seiner Lösung nahe geführt werden können, das in der Wissenschaft zu gleicher Zeit mit dem Dogma vom heiligen Geiste in merkwürdiger Weise brach gelegen ist, nämlich eben die Bestimmung des Begriffs vom Geiste an und für sich, abgesehen von dem christlichen Glaubensartikel. Denn das ist ja doch gewiß eine auffallende, scheinbar ganz unerklärliche Thatsache, daß in der ganzen großartigen Gedankenarbeit der natürlichen Welterkenntnis der Begriff des Geistes als solcher nicht nur keine Darstellung gefunden hat, welche dem Bedürfnisse des philosophischen Erkennens einigermaßen genügen könnte und geeignet wäre, das Zentrallicht eines philosophischen Systems zu bilden, sondern daß auch keiner unserer wissenschaftlichen Heroen es hat unternehmen wollen, dieses Rätsel zu lösen, um welches die gesamte Philosophie sich im Kreise bewegt, ohne daß jemand imstande wäre, die Sphinx von ihrem Felsen herabzulocken. Wir sagen das nicht, als ob wir uns getrauten, das fehlende Zauberwort auszusprechen. Was wir unternehmen, ist zunächst nur, daß wir auf dieses negative Wunder, wie man es beinahe heißen möchte, mit dem tiefsten Ernste des Wahrheitsverlangens hinweisen. Doch hoffen wir immerhin einzelne Winke zu geben, welche dazu mithelfen könnten, den Schleier von dem dunklen Bilde zu heben.

Wir werden uns also in der folgenden Abhandlung der beiden Namen heiliger Geist und Geist Gottes ohne Unterschied bedienen, wenn wir auch den letzteren da mit Vorliebe gebrauchen, wo von der Offenbarung Gottes in der Natur und in den außerbiblischen Lebenskreisen die Rede ist, während der erstere für diejenigen Erörterungen zurückbehalten wird, bei welchen das in Christo erschienene, beziehungsweise geweissagte Heil der geistlichen Umwandlung der Welt uns vorzugsweise beschäftigt.

Der natürlichen Gedankenordnung entsprechend wird der Anfang zu machen sein mit dem Begriffe des *heiligen Geistes als göttlicher Hypostase*. Denn als solche haben wir ihn jedenfalls vorauszusetzen. Die heilige Schrift beginnt mit ihm und mit Gott, dem Schöpfer der Welt, ihre Mitteilungen von der Selbstoffenbarung Gottes. Aus dem, was sie in diesen ersten Anfängen der Gnadenverkündigung von Gotteserkenntnis darbietet, haben wir diejenigen Lichtstrahlen aufzufassen, durch welche das Verlangen des Geistes nach ewiger Wahrheit befriedigt wird.

Daß das Auge diesen Lichtstrahlen sich öffnen und sie in sich einströmen lassen kann, ohne ihrer Übermacht zu erliegen, ist ein Beweis, daß es selbst lichtverwandt geschaffen, also mit latentem Lichte erfüllt ist. Aber in diesem latenten Lichte selbst die wahrhaftige Lichtquelle zu sehen und aus ihr die wahre Natur des Lichtes zu erheben, ist unmöglich. Das empfangende Organ ist es niemals, durch welches die Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit dessen erkannt werden kann, das empfangen wird.

Die Schöpfungsgeschichte zeigt uns den *Urheber der Welt und seinen Geist als von Anfang an zu einander in Wesensbeziehung stehend* und in einem und demselben Thun vereint sich offenbarend. Das Verhältnis beider zu einander und das darin ausgedrückte Wesen beider wird daher der erste Gegenstand unseres Nachdenkens sein. Das Wort Gottes als der Urgrund alles Werdens taucht aus dem Hintergrunde der Offenbarung auf und leitet den Gedanken auf den Gipfel der Gesamterkenntnis von Gott. Der heilige Geist als Glied der Trinität hat also in unserer Entwicklung die erste Stelle einzunehmen, wobei insbesondere das Prädikat der Gottheit zur Sprache kommen muß. Das *innertrinitarische Verhältnis des Geistes und des Sohnes zu einander* wird einen Hauptpunkt dieser Erörterung ausmachen. Das nächste Interesse ist sodann die Frage nach der *Persönlichkeit des heiligen Geistes*, welche, wie wir sehen werden, die nach der Persönlichkeit Gottes überhaupt mit sich bringt. Die Klarstellung dieses Punktes hängt ab von der Entscheidung darüber, ob und in welcher Weise der Gegensatz von Geist und Natur bei dem Wesen Gottes zur Geltung komme. Und auf diesem Grunde wird das, was wir im ersten Teile die Naturwerdung des heiligen Geistes genannt haben, sich begrifflich konstruieren lassen. Aus dem Gesamtresultat dieser Untersuchungen ist namentlich auch zu entnehmen, was es mit der Anschauung auf sich hat, als ob der heilige Geist eine bloße Kraft Gottes wäre, die in der Kreatur überhaupt als eine ihr innewohnende sekundäre Lebensquelle, in der Kirche als heiliger Gemeingeist sich wirksam erweise.

Der Lehre von dem *Wesen des heiligen Geistes*, welche in der Christologie ihre Parallele an der Lehre von der Person des Erlösers hat, folgt wie dort *die von seinem Werk*, nämlich der Verklärung des Sohnes in der Welt und

der Welt im Sohne, in welchen beiden Teilen die Vollendung des Reiches Gottes besteht. Denn in ihr erscheint nicht nur die zu ihrer ganzen Offenbarung gebrachte Ehre des Vaters, sondern auch die zu allseitiger Ausprägung gelangte Seligkeit der erlösten Menschheit und die mit ihr unmittelbar zusammenhängende Befreiung der ganzen Kreatur vom Dienste der Eitelkeit und ihrer Beteiligung an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.

A. Der heilige Geist als Glied der Trinität.

a) Gott und der Geist Gottes.

aa) Die Einheit beider.

Mit dem wahrheitsgemäß entwickelten philosophisch-dogmatischen Gottesbegriffe ist auch die wissenschaftliche Idee des heiligen Geistes gegeben. Denn Gott und sein Geist sind ebensowohl eine ewige Zweiheit als eine ewige Einheit. Das ist nicht bloß geltendes kirchliches Dogma, dem man versuchen kann und unaufhörlich versucht, seine innere Berechtigung abzusprechen, weil es so unbedingt wider die Vernunft geht. Es ist auch eine absolute Denknotwendigkeit, die sich dadurch rechtfertigt, daß jeder Versuch, das Gegenteil auszusagen, sich selbst aufhebt und ad absurdum führt. — Wenn Gott Geist ist, so giebt es also einen Geist, der Gott ist. Mehr sagen wir nicht. Wir stellen nicht einen Satz auf, der da heißt: Gott und Geist sind schlechthin identisch. Es giebt zwar keinen Gott, der nicht Geist wäre. Aber es giebt einen Geist, der nicht Gott ist. Daran kann kein Zweifel sein. Im andern Fall wären die himmlischen Geister, die Engel und selbst die menschlichen Geister eins und dasselbe mit Gott. Von einer noch weiteren Konsequenz abgesehen. Daß aber ein Geist, der Gott ist, mit Gott unbedingt als eins gedacht und ihm gleichgesetzt werden muß, das folgt aus dem Gesetze: A = B, also auch B = A. Der Geist, der Gott ist, muß alle Prädikate besitzen, welche mit dem Namen Gottes sich verbinden. Ist Gott ewig, so muß der Geist, der Gott ist, auch ewig sein; es giebt keinen andern als einen ewigen Gott. Ist Gott gerecht, so muß es dieser Geist ebenfalls sein. Die Eigenschaft der Gerechtigkeit ist von dem Wesen Gottes untrennbar. Ist Gott die Liebe, so muß der Geist, der mit Gott gleichgesetzt ist, in demselben Sinn und in demselben Umfang nicht nur Liebe besitzen,

sondern Liebe wesentlich sein. Der Geist kann nicht weniger sein als Gott selbst. Denn das Wesen Gottes erträgt keinerlei Verminderung seiner Idee. Er kann auch nicht mehr sein als Gott. Denn es giebt keine Idee, welche über die Idee der Gottheit hinausragte und gleichsam einen Überschuß der Gottheit mit sich brächte. Der Geist, der Gott ist, ist also nach allen Beziehungen mit Gott ein und derselbe.

Das würde nicht ohne weiteres zutreffen, wenn das Wort Geist in diesem Zusammenhang nur im adjektivischen Verstande zu nehmen wäre, also nur die Bestimmung hätte, das Wesen Gottes als etwas Nichtsinnliches, Nichtfleischliches von dem Wesen der heidnischen Götter zu unterscheiden. In diesem Falle wäre von Gott in der Johannesstelle nichts weiter gesagt, als was von den Engeln, ihr wirkliches Dasein vorausgesetzt, auch gesagt werden könnte oder müßte, und was von dem höheren Faktor der menschlichen Persönlichkeit, sowie von jeder Lebensäußerung desselben, ebenso gälte. Daß ein solcher Aufschluß über die wahre Natur Jehovahs den nächsten Sinn der Worte Christi ausmachte, ist nicht zu bestreiten. Das unmittelbare Interesse der Belehrung, welche der Samariterin zu teil wurde, ging auf nichts anderes, als ihr zu Gemüte zu führen, daß die Frage: auf welchem der beiden Berge man Gott anbeten solle, von gänzlicher Unkenntnis in Betreff des Wesens Jehovahs und seines Gottesdienstes zeuge, daß die wahre Gottesverehrung nicht in äußerlichen Handlungen, sondern in Gedanken und Gesinnungen ruhe, und zwar in solchen, welche aus dem Quell der ewigen Wahrheit herfließen. Für diesen Zweck konnte es genügen, wenn die Geistigkeit nur als ein unterscheidendes Merkmal Gottes in Vergleich mit den heidnischen Gottheiten herausgehoben wurde. Es ist weiterhin zuzugeben, daß das Prädikat Geist hier mit dem Subjekt Gott nicht in die gleiche Beziehung gesetzt wird, wie das Prädikat Gott Joh. 1, 1 zu dem Subjekte: Wort, oder wie das Prädikat Geist 2. Kor. 3, 17 zu dem Subjekte: Herr d. h. Christus. Eine Stelle, welche lautete: Im Anfang war der Geist und der Geist war bei Gott und Gott war der Geist — ist in der Schrift nicht vorhanden. Man hat also keine Handhabe, Gott, den Vater, mit dem Geiste in dieselbe Verbindung zu bringen, wie mit dem Sohne, während die vorgenannte Korintherstelle sich eher als Parallele für das Verhältnis des Vaters und des Sohnes einer-

seits und des Sohnes und des Geistes andererseits verwenden läßt. Dagegen ist nun auch schon die bloße adjektivische Anwendung des Geistbegriffes auf Gott etwas ganz anderes, als wenn dieser Begriff auf die Engel oder etwa auf die Natur bezogen wird. Denn wenn ein Engel Geist ist, so ist er es eben als ein beschränktes, endliches Wesen, als Kreatur. Und wenn die Identitätsphilosophie den Satz aufstellt: die Natur ist Geist, so will sie damit nicht sagen: Natur und Geist seien schlechthin einerlei, zwischen Geist und Natur gebe es gar kein Merkmal, das beide voneinander scheide; denn die Natur ist sichtbar, stofflich, der Geist unsichtbar, intelligibel. Sondern sie will damit nur der abstrakten Trennung beider wehren und feststellen, daß in der Natur der Geist ebenso gewiß enthalten sei, wie in dem, was man sonst ausschließlich unter dem Namen des Geistes unterbringt. — Wenn aber Gott Jahveh Geist ist, so kann er es nur im unbeschränkten, absoluten Sinne sein, sintemal es im und am Wesen Gottes nichts geben kann, was anders als unbegrenzt, unbedingt vollkommen, kurz: göttlich wäre. Ist Gott Geist, so kann er nur ein absoluter, oder, da es zwei Absolute nicht geben kann, der absolute Geist sein. Würde seinem Merkmale der Geistigkeit irgend eine der Bestimmtheiten mangeln, durch welche sich das Wesen Gottes eben als dieses Wesen charakterisiert, so könnte sie keine göttliche Geistigkeit sein, sondern nur eine kreaturähnliche. Fehlte ihr z. B. die Allgegenwart, so müßte es eine Allgegenwart Gottes geben, welche ohne Geist wäre. Fehlte ihr die Ichheit, das Sichselbsterkennen und Sichselbstbestimmen, so stände sie den geschaffenen Geistern in demjenigen Ingrediens des Geistbegriffes nach, in welchem die Erhabenheit der Geistkreatur über die unbeseelte Schöpfung zuletzt allein wurzelt. Die Geistigkeit Gottes könnte dann nur unter der Form einer Weltseele, eines Universallebensprinzips höchster Gattung gedacht werden, das durch die Menge der Geschöpfe in ihren mancherlei Abstufungen hindurchgeht und in ihnen das geistige, insbesondere also das Denkleben erweckt und erhält, ihnen aber eben damit ein Attribut verleiht, das sie selbst nicht hat. Wäre aber die Liebe etwas, was zur Konstituierung dieses göttlichen Geistbegriffs nicht notwendig erschiene, so würde das auf die Idee einer Liebe führen, die ohne Geist, also z. B. ohne Weisheit wäre — lauter verworrene, für die gesunde Vernunft

schlechthin unmögliche Gedankenbildungen, aus denen nichts zu erheben ist, als daß das Haushalten mit abstrakten und unklaren Begriffen für die Philosophie nicht minder todbringend ist als für den Glauben. Die völlige Gleichsetzung des Geistes Gottes mit Gott selbst wird also unter Vorbehalt der besonderen Modifikationen, welche die trinitarische Idee auch nach der Schrift selbst in diesem Teile erleidet, an die Spitze unserer Erörterungen über das Wesen des heiligen Geistes zu stellen sein.

Es ist ersichtlich, wie bei all diesen Schlußreihen die Idee Gottes und die des heiligen Geistes einander schlechtweg fordernd ergänzen, wie man nichts über die Gottheit an sich aussagen kann, ohne auf die Lehre vom Geiste Gottes zu kommen, und wie die Lehre von Gott dem Vater in die von dem Geiste Gottes auf jedem Punkte eingreift und in dieselbe übergeht. Das wird am allerdeutlichsten, wenn das Verhältnis Gottes zur gesamten Kreatur in Betracht gezogen und vornehmlich auf die Eigenschaften der Allmacht und Allgegenwart das Augenmerk gerichtet wird. Im allgemeinen haben wir dies schon aus Anlaß der Untersuchung gethan, welche wir dem herrschenden Gottesbegriffe der philosophischen Systeme widmeten. Dort mußte hervorgehoben werden, wie ängstlich die Kantische Denkweise dem Gedanken an eine unmittelbare Berührung Gottes mit der Materie ausweiche, so daß sie es schließlich vorzieht, den Begriff der Allgegenwart ganz fallen zu lassen und die leere Stelle mit der Allwissenheit allein auszufüllen. Der abstrakt transscendentale, deistische Gottesbegriff duldet keinen Gedanken an einen innerweltlichen Gott, an ein Verhältnis, bei welcher die ganze Kreatur in Gott lebt, webt und ist, und Gott wiederum in ihr. Um die Vorstellung eines Umschlossenseins durch die Schranken des Stoffes von Gott fern zu halten, setzt sie Gott außerhalb der Welt und die Welt außer Gott und verliert so vom Schöpfungsbegriffe an jeden Anhalt für eine lebendige Immanenz Gottes. Denn daß die Immanenz mit der Transscendenz verbunden sein könne, liegt ihr fern. Es wäre ein logischer Widerspruch; das ist für sie entscheidend. — Die christliche Weltanschauung kann ohne eine reale Gegenwart Gottes in der Welt nicht bestehen. Die Kreatur hat ihr Dasein lediglich durch einen Akt der Allmacht Gottes, und sie besteht notwendigerweise durch die gleiche Potenz wie diejenige, durch welche sie geschaffen ward.

Wie denken wir uns dieses Schaffen Gottes und das nachfolgende Erhalten? Wir versuchen es zunächst mit der Evolutionstheorie, soweit bei ihr noch eine Brücke sich bauen läßt, die zum christlichen Gottesbegriffe hinüberführt. Gott hat, sagen wir also mit ihr, eine Zelle geschaffen und in dieselbe als den Keim des ganzen Universums die schaffenden Naturkräfte niedergelegt, er hat, um in Darwins Sprache zu reden, das Schaffen geschaffen. Wie kommt der absolut reine, der schlechthin immaterielle Geist zur Herstellung des Urkeimes aller Materie? Wenn aus der schöpferischen Kraft dieses Urkeims die ganze sichtbare Schöpfung hervorgeht, wie geht es zu, daß das Schaffen dann auch fortdauert? Erhält diese zuerst geschaffene, dann schaffende Urkraft sich selbst in dem Bestande, in welchem sie ihr erstes Dasein empfing? Oder muß ein zweites Schaffen Gottes nachfolgen, um die schöpferischen Potenzen von einem Momente zum andern oder von einer Periode zur andern wieder aufzufrischen? Die Frage: ob es um Momente sich handle oder um Perioden, wäre natürlich auch gleich zu beantworten, schließlich sogar die Frage: was ein Moment sei und was keiner? Hat es einen Sinn, wenn ich sage: Gott hat, nachdem er den Weltstoff in seiner minimalen Urform ins Dasein gerufen, sich von demselben wieder zurückgezogen, und ihn sich selbst überlassen? Oder wenn er das nicht thun konnte und wollte, wie verhält sich nunmehr die Gegenwart Gottes zu dem sich auseinanderlegenden Urstoffe? Ist Gott von der Materie nicht geschieden, wo ist er dann in diesem seinem fortdauernden, lebenschaffenden, erhaltenden und erneuernden Bezogensein oder vielmehr Sichbeziehen auf die Materie? Ist er über ihr? Ohne Zweifel. Anders wäre er nicht Gott. Er muß als solcher von der Welt real unterschieden und über sie erhaben sein. Ist er außer ihr und um sie her? Ebenso gewiß. Denn es kann keinen Ort geben, wo er nicht wäre; anders wäre er nicht der Allgegenwärtige. Ist er in ihr? Hier liegt der Anstoß. Sage ich: er ist nicht in ihr, so schließe ich ihn von etwas aus, was wirklich ist; ich schließe ihn aus von einem bestimmten Raume; denn das „in ihr" bedeutet einen umgrenzten Raum, einen einzelnen Ort im Raume. Das ist abermals unvereinbar mit der Allgegenwart. Sage ich aber: er ist in ihr, so schließe ich Gott in den Raum ein, den dieser Stoff einnimmt. Das Eingeschlossensein Gottes aber in bestimmte Raumgrenzen ist gegen

die Immaterialität Gottes, wie man sie in der Regel versteht. Suche ich aber beides beisammen zu behalten und ziehe mich auf die Aussage zurück: Gott ist außerhalb der Materie und ist auch in ihr — so nehme ich meine Zuflucht zu einem logischen Widerspruch. Dabei hat es aber auch hier sein Verbleiben. Gott ist als der Allgegenwärtige ebensowohl im Raum und von Raumgrenzen eingeschlossen, als über und außer dem Raum, von den Schranken des Stoffes frei und über sie erhaben. Er ist beides, weil er es selber ist, der beides setzt. Er hat den Stoff, seine Grenzen und Schranken geschaffen und ist über sie erhaben, ist schlechthin frei von ihnen, auch wenn er in sie eingeht. Ginge er nicht in sie ein, so wäre ein Wirken seiner Allmacht auf den Stoff völlig undenkbar. Ich kann mir Gott nicht denken als in seiner Erhabenheit über die Natur auf sie einwirkend, sie erhaltend, mit Leben erfüllend, regierend, auflösend, neugestaltend, wenn ich ihn mir nicht zugleich denken soll als innerhalb der Natur anwesend, ihr Leben von innen wie von außen her schaffend, und ebenso zur Auswirkung regend und bewegend. Gott ist *in* der Natur. Und das kann unmöglich heißen, daß er nur im allgemeinen, im großen Ganzen in ihr sei, sondern er ist bei und in jedem einzelnen Teile und Teilchen der Natur; er ist es durch seinen Schöpfergeist, seinen Odem, seine Kraft, die er selber ist, — was sollte es heißen, daß er nur überhaupt, nur gleichsam zentral und principiell in ihr sei? *wo* wäre er dann, wenn er *so* in ihr wäre? Sondern er erfüllt alles in allem. Der Wassertropfen, der sich rundet und das Bild der Sonne in sich auffängt, ist ebensosehr der Ort seiner Gegenwart, wie das unermeßlich leuchtende Firmament. Der Stein in dem Zusammenhalt seiner Teile, die Pflanze in ihrer Triebkraft, das Tier in seiner Selbstbewegung ist ein solcher Ort der Gegenwart Gottes des Geistes. Wenn der Odem weggenommen wird, zerfallen sie alle in Staub, d. h. sie werden ein Nichts, wie sie es zuvor auch waren. Das ist kein Pantheismus. Denn diese Dinge alle sind nicht Gott dadurch, daß Gott in ihnen lebt und wirkt. Sie sind nur die Stätte seiner wesenhaften Selbstoffenbarung, seiner Allmacht, soweit es sich nur um die Schöpferherrlichkeit Gottes handelt, seiner Heiligungsmacht und Geistesfülle, wo er es zur Verklärung seines Namens in der Welt für notwendig achtet.

Das Ergebnis dieser Analyse ist nunmehr, daß der Geist Gottes in der ganzen Kreatur gegenwärtig, daß er ihr sowohl äußerlich ist als innerlich. Es ist kein Leben und kein Sein außer in dem Geiste Gottes und durch denselben. Es sei Geist oder Materie, so ist ihre Existenz dadurch bedingt, daß der Geist Gottes ihr das Dasein verleiht und erhält, was allezeit heißt, daß er bei der betreffenden Kreatur sich befindet. Befindet er sich aber bei ihr, so ist er nicht nur unter, über, neben ihr und um sie her, sondern er ist dann auch mit ihr zu einem Wesen vereinigt. Das klingt sehr paradox. Aber es ist die einfache Wahrheit. Denn jene Gegenwart des Geistes Gottes bei dem Stein, dem Wassertropfen, dem Lichtstrahl ist eine solche, daß niemals eine Scheidewand wahrgenommen werden kann, welche zwischen Gott und dem Stein oder Tropfen aufgerichtet wäre. Die Geschiedenheit des Geistes Gottes von einem Dinge ist vorhanden; Gott und das Ding sind niemals identisch. Aber man kann von dieser Sonderung nichts wahrnehmen. Man kann sie sich auch nicht vorstellen, d. h. sie durch eine Operation des abstrakten Denkens wenigstens für das Denken wirklich machen. Denn sie hält dem Denken nicht stand. In dem Augenblick, da ich das Gedankenbild der Sonderung fassen will, entschlüpft es mir, und die Einheit kehrt wieder. Die Einheit ist also vorhanden. Gottes Geist und das Ding sind nirgends und in keinem Augenblicke geschieden. Sonst würde das Ding zu sein aufhören. Aber diese Einheit läßt sich an nichts nachweisen. Sie ist ein schlechthin notwendiger Gedanke. Aber was sie eigentlich ist, kann niemand sagen. Es ist ein Geheimnis, dieses Eins — und jenes Geschiedensein. Und dieses Geheimnis, diese Thatsache, die von niemanden bewiesen, sondern nur durch den Glauben, d. h. durch das aus Gott stammende Denken erfaßt werden kann, ist der unersetzbare und unverrückbare Grund aller Gottes- wie aller Welterkenntnis.

Daß nun aber weiterhin der Geist Gottes, der in einem Lichtstrahl sich befindet und ihn erleuchtet, oder der in einem Blatte wohnt und es wachsen macht, ein anderer sei als der Geist, der von Ewigkeit her bei Gott und Gott selbst war und ist, daß er nämlich eben in diesem seinem Eingegangensein in das Geschöpf nicht als ein Ich, als ein frei handelndes Willenssubjekt da sein könne, ist keiner Erläuterung bedürftig. Das Wesen

des Geistes ist vielmehr dem Lichtstrahl, dem Blütenblatte homogen geworden, sonst könnte es nicht mit ihm zu einem Lebewesen verbunden sein. Wie soll nun unser Urteil vollends mit diesem Begriffe zurecht kommen?

Auf eine Schriftstelle, welche dafür ausdrückliches, unmittelbar als Lehrsatz verwendbares Zeugnis ablegte, können wir uns nicht stützen. Es findet sich kein Wort des Herrn oder der Apostel oder auch des Alten Testamentes, in welchem der Geist Gottes als ein Wesen gezeichnet wäre, das eine Leiblichkeit notwendig an sich hat, und welche dem Worte des Apostels Petrus oder eines für apostolisch geachteten Zeugen über die göttliche Natur (θεῖα φύσις II, 1, 4) an die Seite gesetzt werden könnte. Aber was uns eine einzelne lehrhaft geformte Schriftstelle nicht sagt, das sagt uns die ganze heilige Schrift durch die überreiche Menge von Aussprüchen, in welchen für die rein logisch-formale oder intelligible Fassung der Idee des göttlichen Geistes gar kein Platz übrig ist, vielmehr alles darauf abzielt, uns in den Besitz einer schlechthin lebenswahren, göttlich inhaltvollen Anschauung von demselben zu setzen. Den ausführlichen Beweis hierfür zu erbringen, war eine hauptsächliche Bestimmung unseres exegetischen Teiles. Sie trifft zusammen mit dem, was wir in Absicht auf den kreatürlichen Geist und sein Verhältnis zum Leibe oben ausgeführt haben. Das Ergebnis beider Untersuchungen, der biblisch-theologischen und der philosophisch-dogmatischen, ist wiederum dasselbe, auf das wir bei den anthropologischen Erörterungen des vorigen Abschnittes gekommen sind. Es faßt sich kurz in der Thesis zusammen: es giebt überhaupt keinen Geist, der bloß das wäre, was man gemeinhin in der herrschenden kartesianisch-kantischen Philosophie wie in dem Denkkreise der heutigen gebildeten Welt unter Geist versteht; es giebt weder im Himmel noch auf Erden ein Wesen, das schlechthin nur intelligible Beschaffenheit, nur Gegenstand des logischen Gedankens wäre. Jeder Geist, ohne Ausnahme, hat an sich selbst, von der Zeit oder von Ewigkeit her, seine Natur an sich, er ist Natur, ist real, ist leiblich und erscheinend, nicht ausschließlich und unbedingt, sonst wäre er eben bloß Natur und nicht Geist, aber er hat die Natur als das eine konstituierende Element seines Wesens, seiner Existenz, seines Wollens und Wirkens. Es ist diese Natur nichts anderes als er selbst von

einer andern Seite gesehen; es ist sein zweites Selbst, das mit ihm zusammen eben sein vollendetes, substantielles Dasein ausmacht. Und wiederum keine Natur, keine Leiblichkeit, nichts Sichtbares ist bloß dieses und nichts Unsichtbares, Übersinnliches. Sondern jede Natur, jedes Erscheinende ist zusammen mit einem Nichterscheinenden, Unsichtbaren, Übersinnlichen, sei es ein Endliches, oder wenn sie, die Natur, selbst eine göttliche ist, ein Unendliches. Der Geist ist bei der Natur, er ist in ihr, ist eins mit ihr, so oder so; er ist ihr eigenes Anderssein, er ist sie selbst, aber auf höherer Stufe, als das Bestimmende gegenüber dem Bestimmtwerdenden, als das Freie gegenüber dem Gebundenen, sei es nun unfreiwillig gebunden oder freiwillig. Beide, Geist und Natur, sind eins, und verschieden zugleich; jedes ist etwas an sich und jedes ist wieder nur etwas im andern; jedes findet im andern die Vollendung seines Seins; es hat in dem andern nichts anderes als eben sich selbst wieder, und nur darum ist es für den gläubigen Denker und Schriftforscher zu thun, daß er die Gesetze dieses Eins- und Verschiedenseins richtig erfasse, in der Einheit die Zweiheit, in der Zweiheit wiederum die Einheit erkenne.

Was die Vollziehung dieser Idee von der Einheit des Geistes und der Natur in Gott wie im Geiste Gottes erschwert, das ist, daß wir zwei scheinbar so disparate Attribute niemals anders als in der Form des Getrenntseins zu denken vermögend sind. Eine Natur in Gott oder im heiligen Geiste können wir uns nur vorstellig machen, indem wir in uns das Bild entstehen lassen von einem großen Kreise, der das umschließt, was wir für das Principale halten, und von einem andern kleineren Kreise, der innerhalb des ersten sich befindet, also mit andern Worten von zwei konzentrischen Kreisen, deren äußerer Gott oder der Geist wäre, der innere aber seine Natur. Oder: weil wir doch mit diesem doppelten Gebilde eher die Vorstellung verbinden, daß dem Inneren die eigentliche Wesenheit zukomme, das Äußere aber mehr nur wie ein Accidens sich demselben geselle: so werden wir umgekehrt Gott und seine Natur unwillkürlich so zu fassen suchen, daß Gott gleichsam die Sonne selbst wäre, der selbstleuchtende Kern des Urlichtes, die Natur Gottes aber die Atmosphäre, die aus dem Urlicht unmittelbar ausströmende Hülle. Das wäre mit dem Emanationsbegriffe der heidnischen Götterlehre nicht zu ver-

wechseln, da unter dem Ausgeströmten nichts zeitlich und räumlich Begrenztes gedacht werden könnte, dasselbe vielmehr gleich ewig, allgegenwärtig u. s. w. wäre, wie Gott und der Geist Gottes, während die heidnische Philosophie eben das Endliche, die Materie, und damit die ganze Welt, als einen Ausfluß aus Gott betrachtet. Oder aber: man dächte sich bei dem Namen Gottes, als des ewigen Geistes, ein Wesen, welches ein zweites, ihm ganz adäquates, aber doch von ihm abhängiges Wesen, aus sich entlassen hätte, und sich desselben nun als des Mittels bediente, um die Welt zu schaffen und sich ihr zu offenbaren. Wollten wir dann auch das Bedenken, daß auf diese Weise ja doch eine göttliche Substanz zweiten Grades in unser Denken eingeführt werde, dadurch zu heben suchen, daß wir sagten: dieselbe werde fortwährend von Gott mit der ganzen Fülle seiner Gottheit ausgerüstet: so bliebe doch der Anstoß unerledigt, daß wir ein Etwas setzten, das als ein Zweites auf Gott folgen würde. Und wir hätten daher immer die Empfindung, als ob wir eine Substanz mit dem Wesen Gottes in Verbindung bringen wollten, welche, wenn auch nur übergangsweise, zeitlich von ihm getrennt wäre.

Im Geleise solcher Einwendungen werden sich alle Auseinandersetzungen bewegen, welche den Begriff einer Natur in Gott, oder, wie wir jetzt zu reden haben, im Geiste Gottes, im heiligen Geiste verwerfen. Was haben wir denselben schließlich entgegenzusetzen? Gar nichts weiter als den von alters her bei allen tiefergehenden Unterredungen über das Wesen Gottes obenan gestellten Kanon: die Attribute des göttlichen Wesens sind für den Menschengeist nur unter der Form *absoluter Widersprüche* faßbar, welche dadurch verursacht werden, daß zwei Wahrheiten, welche einander schlechthin aufzuheben scheinen, zuerst als Wahrheit gesetzt und dann sofort wieder verneint werden, mit der Folge, daß sie aus der Verneinung aufs neue als ewige Thatsache erstehen. Mit andern Worten: wir wissen durch das Mittel der göttlichen Selbstoffenbarung, daß wir Gott immer nur von einer oder von der andern Seite dieser seiner Offenbarung her zu erkennen vermögen. Und da die eine dieser Seiten so wesentlich ist als die andere, so giebt es für uns auch zur Erkenntnis des heiligen Geistes keinen andern Weg, als daß wir unermüdet von der einen Wahrheit zur andern uns bewegen, das Zeugnis ihrer Wesenseinheit im tiefsten Grunde des Geistes

tragend und stets neu erfahrend, im übrigen der Zeit wartend, wo uns gegeben sein wird, in einem Blick zu überschauen, wozu wir jetzt mindestens zwei, vielmehr aber unzählige Anschauungen bedürfen, um satt zu werden von der Erkenntnis Gottes. Denn unser Erkennen geht stückweise vor sich (1. Kor. 13, 12).

Der sprachlich richtige Anhaltspunkt für dieses große Geheimnis der biblischen wie philosophischen Gotteslehre wird der sein, daß wir nicht bloß von einer Natur in Gott reden, oder von einer solchen, die er hat, wohl gar „an sich" hat, sondern daß wir geradezu aussprechen: Gott und nicht minder auch der Geist Gottes, ist ebensowohl Natur als Geist. Er ist Natur. Denn er ist Licht. Licht aber ist Natur, ist etwas Erscheinendes; ein Geist kann als Geist nicht erscheinen. Licht ist etwas, das, um richtig gedacht zu werden, mit seinem Gegenteil zusammengedacht werden muß, mit der Finsternis; denn es muß einen Gegenstand haben, den es erleuchtet, und von dem es sich also seinem ganzen Sein nach unterscheidet. Was aber seinem Gesamtwesen nach mit einem Gegensatze gedacht wird und anders nicht gedacht werden kann, das grenzt sich ab von einem andern und scheidet sich von ihm. Und Abgrenzung gegen ein anderes und Scheidung von ihm kann wiederum ohne das Moment des Erscheinens nicht gedacht werden. — Gott ist Liebe. Nun giebt es keine Liebe ohne ein Geliebtes. Das bringt an sich schon das Prädikat der Natur mit sich. Denn Liebe ist Verlangen, in einem andern zu sein. Und dieses Verlangen setzt abermals die Schranke voraus. Der Geist aber ist an sich selbst ohne Schranke; ein Gedanke kann für sich allein nur als etwas Unbegrenztes, nicht Faßbares, nach allen Seiten gleichsam Entschwebendes und Entrinnendes, also noch bestimmter ausgedrückt, gar nicht vorgestellt und in einen klaren Begriff gebracht werden. — Gott ist Leben. Leben ist etwas Vielfältiges und zugleich Einheitliches. Was sich aber als ein Vieles zu erkennen giebt, das muß irgendwie eine Gestalt haben; wie sollte man die Kategorie der Vielheit sonst zustande bringen? Und was eine Einheit vorstellt, das ist sozusagen rund umher zusammengebunden und umschlossen. Das ist abermals wider den abstrakten Geistbegriff. Den abstrakten, sagen wir, den aber niemand hat, und wenn er es versucht, nicht halten kann. Denn unsre Natur duldet es nicht, daß wir den Geist denken ohne Natur. — Daß Natur und

Geist dennoch zweierlei bleiben, daß es eine Offenbarung des Geistes giebt, die das specifische, das intelligible, schlechthin unsichtbare Geisteswesen als etwas wirklich Existierendes zu unsrer Kenntnis bringt, und eine solche, durch welche das specifische Naturwesen, das Erscheinen, das Sichtbar- und Greifbarsein als eine Wirklichkeit bezeugt wird, das eben geht aus der Doppelheit der Selbstoffenbarung Gottes hervor und beruht auf derselben.

bb) Die Zweiheit.

Der wesentlichen Einheit Gottes und seines Geistes steht die wesentliche Zweiheit gegenüber. Die heilige Schrift setzt den Geist Gottes und Gott selbst keineswegs als in jedem Sinn ein und dasselbe. Indem sie von dem Geiste Gottes spricht, unterscheidet sie Gott, der den Geist hat, von diesem Geiste selber. Das Verhältnis ist ungleich. Es giebt einen Geist Gottes, aber es giebt keinen Gott des Geistes, ähnlich wie es zwar einen Geist des Menschen giebt, einen solchen also, der dem Menschen zugehört, aber keinen Menschen des Geistes, einen solchen, der dem Geiste, seinem Geiste, zugehörte. — Aus jener Weise der Schrift, vom heiligen Geiste zu reden, ergiebt sich unwidersprechlich eine Abstufung zwischen Gott und seinem Geiste. Wenn ich jemanden in meinem Besitz habe, so bin ich größer als derjenige, den ich mein nennen kann. Der Ausdruck mag Bedenken erregen. Es giebt aber keinen Ersatz dafür. Wo nun eine Abstufung zwischen zweien Namen stattfindet, da muß eine wesentliche Zweiheit sein, keine bloß gedachte oder scheinbare. Wie ist diese Zweiheit auszudrücken? Wir werden zunächst genetisch zu verfahren haben. Der Geist, der Gottes ist, hat seine Existenz nicht von sich selbst, wie dies von Gott gesagt werden muß, es mag nun das Prädikat der Aseität einen philosophisch befriedigenden Gedanken abgeben oder nicht. Der Geist Gottes ist von Gott, wie auch der Sohn Gottes oder das Wort, das von Anfang war, von Gott ist. Er ist also ein anderer als Gott, oder besser gesagt: er ist Gott, aber Gott in seinem Andersein. Er ist bei Gott, und zwar von Anfang an, seit Ewigkeit. Denn ein Wesen, das von Gott ausginge, erst in der Zeit, könnte nicht Gott sein. — Er ist gleichwohl eins mit Gott und ist selbst Gott. Er ist das göttliche Wesen, das Gott ewig aus sich selbst heraussetzt oder entläßt, das Ich, das Gott als sein Nicht-Ich sich selbst gegenüberstellt,

und in welchem er doch ewig nur sich selbst erkennt und bei sich selbst ist. Geht der Geist Gottes von Gott aus und hat seine Existenz von ihm, so ist er ein zweites Wesen göttlicher Art und zwar ein solches, das sich selbst als solches erkennt und sich auch selbst als ein zweites ewiges Ich von Gott als dem ersten ewigen Ich unterscheidet, das nicht nur von dem ersten Ich in passiver Weise diese Gegenüberstellung erfährt, sondern das auch in eigener Aktivität sich jenem ersten als ein zweites gegenüberstellt. Dieses Moment im Verhältnisse Gottes und seines Geistes zu einander festzuhalten, ist von entscheidender Wichtigkeit. Wird nämlich der Geist Gottes nicht als ein gottebenbürtiges Wesen gefaßt, das mit eigenem Willen von Gott ausgeht und kraft solch eigenen Willens auch Gott gegenübersteht: so muß das Prädikat Gott im Begriffe des heiligen Geistes gestrichen werden. Ein Wesen, das bloß gesetzt, bloß gesendet und gegenübergestellt wird, kann nicht Gott sein; denn wenn irgend etwas im Wesen Gottes als unbedingt miteinbegriffen gelten muß, so ist es das Selbstbewußtsein, und zwar das der absoluten Freiheit. Geht der Geist Gottes von Gott aus anders als zugleich vermöge seines eigenen Entschlusses, so ist er ein bloßes Organ, das sich leidentlich verhält, und zwar schlechthin leidentlich; denn eine Mischung von Passivität und Aktivität, wobei letztere nur einen Bestandteil, erstere aber das Wesen ausmachte, kann es bei Gott nicht geben. Dann hört eben der ganze Gottesbegriff auf und der Geist Gottes wird entweder ein κτίσμα, mit den Alten zu reden, etwa auch ein ὡς διὰ μεταξὺ ὄντος τῆς τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῆς τῶν γεννήτων φύσεως, wie Origenes (c. Cels. III, § 36) in Betreff des Sohnes sich ausdrückt, also ein Mittelding zwischen Gott und Kreatur. Oder er wird das, was man sich unter einer „Kraft Gottes" vorstellt und immer wieder aufs neue in die Theologie einführen möchte. Oder es bleibt schließlich von der ganzen Geistgottesidee nichts übrig, als das Schema eines angeblich spekulativen Gedankens, einer Kategorie, unter welcher man den Gottesbegriff selbst mit unterbringen will, und die auf nichts weiter hinausläuft, als daß Gott kein materielles, sondern ein übersinnliches und überweltliches Wesen sei. Von der ersten Möglichkeit, dem κτίσμα, ist im voraus abzusehen. Die zweite, welche den Mittelweg einschlägt, richtet sich selbst, da sie weder irgend einen Anhalt in der Schrift, noch einen Anknüpfungspunkt

im philosophischen Denken findet. Wie die dritte zu beurteilen sei, haben wir bei der Entwicklung des Gottesbegriffes im zweiten Abschnitte dargethan. Und was die letzte Auskunft anlangt, so beginnt sie die Lösung der Frage damit, daß sie den Fragegegenstand aufhebt, womit ihre Berücksichtigung in der Glaubenswissenschaft von selbst wegfällt. — Die heilige Schrift kennt insbesondere keine zweite, niedrigere Art von Gottheit, so wie sie in der heidnischen Mythologie zu Hause ist. Sie weiß von keinem δευτερόθεος, oder Untergott, der dem αὐτόθεος, dem Gotte schlechthin, beizufügen wäre. Wenn die Idee des heiligen Geistes auf eine Weise zur Erörterung kommen soll, welche dem Worte Gottes ebenso wie dem gesunden Denken gerecht wird, so muß die Gottesidee bei dieser dritten Person der Trinität, gerade wie bei der zweiten, ohne jeden Vorbehalt und ohne jede Einschränkung zu ihrem Rechte kommen. Das ist die oberste Forderung. Wie man hernach den Gottesbegriff mit den Kategorien der scheinbaren Verminderung desselben durch Rangordnung, Abhängigkeit u. dgl. in Einklang bringen soll, ist eine Aufgabe zweiter, nicht entscheidender Bedeutung.

Dagegen ist nun weiter hervorzuheben, daß diese Zweiheit in keinerlei Weise als das definitive Ergebnis eines abgeschlossenen göttlichen Lebensprozesses gelten kann. Sie verhält sich zu der Einheit oder zu dem absoluten Fürsichsein Gottes nicht wie die Frucht zur Saat, bei welcher das erste Glied aufgehoben wird, damit das andere eingesetzt werde. Das Hervorgehen des Geistes aus Gott ist nicht eine einzelne That Gottes, welche vor aller Ewigkeit vollbracht worden wäre, wie eine menschliche Geburt einmal vollbracht und dann nicht mehr wiederholt wird. Denn das wäre die augenscheinliche, ein für allemal gültige Setzung der Zweiheit als der von nun an endgültigen Weise des göttlichen Seins. Die Einheit Gottes ist das absolut Gewisse und in sich selbst Begründete. Es ist Gott selbst, der sich als ein Zweites setzt; er wird nicht von einem andern so gesetzt. Er bleibt, wie oben gesagt, in diesem Sich-selbst-als-ein-Anderes-setzen bei sich selbst. Er verneint sich nicht damit, sondern er bejaht sich. Gott ist der Geist und der Geist ist Gott. Es sind zwei göttliche Hypostasen; aber diese zwei sind eins.

Das sind alles keine bloßen Umschreibungen einer stationär gewordenen Kirchenlehre. Es ist die augenfällige, an sich selbst unumgängliche dialektische, korrekt logische Auseinanderfaltung des Gottesbegriffs als eines absolut lebendigen. Daß er unter der Hand der Hegelschen Logik zu der bloßen Selbstbewegung einer Denkfunktion geworden ist, kann die Bewegung eines absoluten persönlichen Lebens, kann die Wahrheit dieser Dialektik nicht beeinträchtigen. Die Hegelsche Spekulation hat den Schatten dieses göttlichen Lebensprozesses von fern gesehen. Das Wesen selber ist in dem dreieinigen Gotte, der sich in der Schrift nach allen von uns namhaft gemachten Momenten persönlich aufgeschlossen hat.

b) Verhältnis des Sohnes und des Geistes.

Die Bestimmungen, welche sich bei der Entwicklung des Begriffs vom Geiste Gottes in seinem Verhältnisse zu Gott ergeben haben, treffen bis auf weniges mit denjenigen zusammen, durch welche der Begriff des Wortes Gottes sich konstituiert. Es ist nicht zufällig, sondern providentiell, daß das Wort an den Anfang des neutestamentlichen Evangeliums zu stehen kam, wie der Geist Gottes an den Anfang des Alten Testamentes. Das Wort ist nicht vor dem Geist. Sondern zuerst der Geist, dann das Wort. Das Wort kommt vom Geist, oder, da der Geist auch nicht von sich selber ist, durch den Geist von Gott. Das stimmt überein mit der bestehenden, empirisch wahrnehmbaren Ordnung der Offenbarung Gottes in der Kreatur, nach welcher zuerst ein Geist da sein muß, ehe ein Wort ausgehen kann, in welchem der Geist sich kund thut. Die Kreatur ist das zeitliche Abbild der ewigen Gottheit. Dem entspricht auch der Gang der Gottesoffenbarung im Großen der Reichsgottesgeschichte. Durch das ganze Alte Testament hindurch ist der Geist die herrschende ewige Macht, durch welche Gott seine sichtbaren wie seine unsichtbaren, seine im engeren Sinne geistigen wie seine leiblichen Werke in der Welt vollbringt. Das Wort, der Sohn, tritt gegen den Geist zurück; er ist in ihm wesentlich latent. Mit dem Neuen Bunde ändert sich die Stellung. Nachdem durch die Fleischwerdung in der Jungfrau Maria das Wort zu einer Welterscheinung geworden ist, geht nunmehr der Geist vom Wort aus statt wie zuvor das Wort vom Geist. Und dieser Umschwung

vollzieht sich sogar vor den Augen der Welt. Das durch den heiligen Geist im Leibe eines Weibes gezeugte Kind Gottes des Vaters wird allmählich „stark in diesem Geiste", was nichts anderes heißen kann, als daß die ganze leiblich-geistige Persönlichkeit sich in der durch die Zeugung geschaffenen Natur entwickelte. Die auffallenden Geisteszüge göttlicher Art, die gleich einzelnen Lichtstrahlen aus dem Dunkel bei Jesus hervorschossen, lassen das Erwachen des höchsten Selbstbewußtseins in seiner Seele erkennen. Nach erlangter männlicher Reife wird er von oben her auf sakramentalem Wege mit der Fülle des Geistes ausgerüstet, hernach wie einer, der noch geleitet wird, von demselben Geiste zum Zwecke der Bewährung vor dem Angesichte des Teufels und der Engel in die Wüste geführt, um dann endlich in des Geistes Vollkraft unter seinem Volke hervor- und endgültig in sein Mittleramt einzutreten. Von nun an ist nirgends mehr davon die Rede, daß der Geist ihn regiere; es wird auch nirgends von ihm, wie so oft von den Auserlesenen Gottes in der heiligen Geschichte, der Ausdruck gebraucht: er sei des heiligen Geistes voll gewesen, was immer den Gedanken eines besonderen Gnadenaktes von oben zum Hintergrund hat: — sein Wesen ist eins mit dem Geiste Gottes und so von ihm durchdrungen, daß nun die vollständige Umkehrung des Verhältnisses sich vorbereitet. Denn die nächste Stufe ist nun bereits die, daß der Geist von Christo ausgeht. Die schöpfungsähnliche Mitteilung des göttlichen Lebensodems an die Jünger nach der Auferstehung durch ein mit dem segnenden Worte verbundenes Anhauchen ist der eine, der individuelle, die Ausgießung am Tage der Pfingsten ist der andere, der universelle Pol der neuen Gottesoffenbarung. Auch dieser Umschwung stimmt überein mit dem Gesetze des kreatürlichen Lebens. Auch im Menschen ist es zuerst zwar der Geist, durch den das Wort kommt. Aber wenn das Wort geboren und zu seiner Reife, Fülle und Bewährung gelangt ist, so kommt der Geist aus dem Worte, durch das Wort und mit dem Wort. Die göttliche Offenbarungsgnade hat uns also das Ebenbild ihrer selbst in unserm eigenen Dasein gegeben.

Hiernach bestimmt sich, was die Glaubenswissenschaft über das Verhältnis des Geistes und des Sohnes zu einander und zu dem Vater aufzustellen hat. Daß beide vom Vater ausgehen und nicht von sich selbst sind, bleibt bestehen. Untereinander aber sind

sie nach der unmißverständlichen Aussage der Schrift so gestellt, daß ein Wechselverhältnis zwischen ihnen stattfindet, das sich aus Koordination und Subordination, wenn man sich dieser Kategorien bedienen will, zusammensetzt. Sie gehen beide unmittelbar vom Vater aus. Denn der Sohn tritt von seiner Erhöhung an ganz an die Stelle des Vaters, der dem Sohne alles übergeben und von welchem der Sohn auch das empfangen hat, was am Pfingsttage ausgegossen und als solches gesehen und gehört wurde. Der Geist aber ist derjenige, durch welchen der Sohn nicht nur überhaupt ein Gottmensch, nach der Natur, sondern auch das geworden ist, was ihn zum Welterlöser gemacht hat. — Die bekannte Streitfrage zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche, ob der heilige Geist vom Vater allein oder vom Vater und vom Sohne ausgehe, ist demnach weder ohne weiteres als eine müßige zu prädizieren, noch ist sie schlechtweg im Sinne der einen oder der anderen Kirche zu entscheiden. Die abendländische Lehrweise muß ihr filioque mit der Einschränkung versehen, daß es zunächst vom Standpunkte der neutestamentlichen Heilsökonomie aus gelte. Dem morgenländischen Bekenntnisse kommt die alttestamentliche Offenbarung zu gute; sein verwerfendes Urteil aber in Betreff des abendländischen Tropus kann nur als auf einer dogmatischen Einseitigkeit beruhend angesehen werden.

Was sodann die weitere Offenbarungsgeschichte, die Geschichte von dem Wesen und Werk des Sohnes einerseits und dem des Geistes andrerseits, betrifft, so ist vor allem zu beachten, daß alles Thun Gottes den Stempel der Ewigkeit trägt, daß es hier also nichts bloß Einmaliges und Vorübergehendes giebt, vielmehr der im Anfang hervortretende Charakter der beiden göttlichen Personen für alle Zeiten und bis in die Ewigkeiten der Ewigkeiten hinein derselbe bleiben muß. Für unsern Fall heißt das so viel, daß das Verhältnis des Sohnes und des Geistes zu einander im ganzen Verlaufe des Erlösungswerkes sich gleich bleibt, beziehungsweise seine ersten Offenbarungsmomente immer wiederholt. Eine Änderung in dem Bewegungsgesetze des göttlichen Lebens an sich selbst ist undenkbar. Wann und wie müßte dieselbe eingetreten sein? Wie müßten wir uns den Stand des ewigen Wesens vor und den nach derselben vorstellen, auch nur so weit als überhaupt von

solchem Vorstellen gesprochen werden kann? Bei Gott ist keine Veränderung (Jak. 1, 17), nämlich in seinem ansichseienden Wesen. In seiner Selbstoffenbarung an die Welt findet eine Veränderung statt und zwar unausgesetzt; denn diese Offenbarung schließt sich auf gegen die Welt und schließt sich an sie an; hier ist stete Veränderung. In seinem Wesen aber bleibt Gott, wie er ist (Ps. 102, 27. 28). Ist der Geist seit jeher vom Vater ausgegangen und das Wort durch ihn gezeugt worden, so ist das heute noch der Fall. Der Geist Gottes ist noch immer die Macht des ewigen Wesens, in welcher Gott sich selbst besitzt und sich selbst erkennt, und mittelst welcher er dem Sohne giebt, das Leben zu haben in sich selber. So ist auch die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in Christo, dem erhöhten Heilande, nicht etwas nur einmal Geschehenes, das etwa mit dem Momente der Entstehung des Kindeslebens im Mutterleibe abgeschlossen hätte; sie ist vielmehr eine stets wiederholte oder sich fortbewegende Gottesthat. Das ist sie ja schon darum, weil Gott, was er in der Jungfrau erschaffen hatte, auch erhalten mußte. Es wird aber alles nur mit denselben Kräften erhalten, mit welchen es gemacht ist. Giebt es nun während des ganzen Lebensganges Jesu auf Erden keinen Augenblick, in welchem die Einwirkung des Geistes Gottes auf ihn, oder deutlicher: das Bleiben, das Einwohnen Gottes in ihm von seiner Person hinweggedacht werden könnte: so giebt es noch weniger einen solchen von da an, wo Jesus zuerst in die unterirdische, dann in die himmlische Geisterwelt eintrat und wo er seine Stelle bei dem Vater in der Herrlichkeit einnahm. Eine Lücke ist hier nirgends zu entdecken. Dieser ewige Lebensprozeß konnte und kann bei dem Sohne so wenig jemals aussetzen, als der Pulsschlag oder die Herzthätigkeit und das Atemholen bei einem lebendigen Menschen aussetzen kann, ohne den ganzen Menschen in Gefahr des Todes zu bringen. — In gleicher Weise endlich strömt der Geist wieder von dem Sohne aus in die Welt. Denn der Vater hat dem Sohne alles übergeben. Was durch den Geist mit Leben erfüllt werden soll, im Bereich der gesamten Schöpfung, kann das nur durch den Sohn. Es sei Natur oder Geist, Sichtbares oder Unsichtbares, so gehen die Lebenskräfte des Gottesgeistes durch den Sohn auf dasselbe aus. Und darin besteht die Verklärung des Sohnes (Joh. 16, 14).

Indem man dieses Wechselverhältnis des Sohnes und des Geistes anerkennt, kann man sagen, daß beide auch unter sich nicht bloß Subjekt oder Objekt, sondern beides sind. Hätten wir nach der Schrift in unserm Nachdenken über die Trinität unbedingt die hergebrachte Ordnung einzuhalten, nach welcher der Sohn allezeit dem Geiste vorangeht, und durch welche der letztere unwillkürlich immer als ein göttliches Wesen dritten Ranges erscheint und, weil diese Vorstellungsweise sich ebenfalls unabweisbar dabei uns aufdrängt, auch den beiden andern Personen stets untergeordnet wird: so wäre der Sohn dem Geiste gegenüber ausschließlich Subjekt, der letztere ebenso dem Sohne gegenüber immer nur Objekt. Ist es aber die biblisch richtigere Weise, die beiden Offenbarungen des Vaters in einem Wechselverhältnisse zu denken, so ist der Geist nicht bloß Objekt des göttlichen Gnadenwerkes, sofern er nämlich vom Vater durch den Sohn gesendet wird, sondern er ist auch Subjekt desselben, weil er den zur Rechten der Majestät sitzenden Sohn Gottes stetig mit dem vom Vater ausgehenden ewigen Leben erfüllt. Und wiederum ist der Sohn nicht bloß Subjekt der Gott verklärenden Thaten, indem er es ist, der des Vaters Willen in der Kreatur zu Stand und Wesen bringt, sondern er ist auch Objekt, indem er durch den Geist Gottes ohne Aufhören in den Stand gesetzt wird, solches zu thun.

Fragt es sich zuletzt noch, wie von den besprochenen Gesichtspunkten aus das Verhältnis des Vaters zu den beiden andern Hypostasen sich gestalte, so wird die Antwort einfach darin bestehen, daß der Vater zwar ohne Einschränkung der Urgrund der beiden Offenbarungen, der im Sohne und der im Geiste, bleibe, daß also zu ihm die beiden andern an sich nur in der Stellung des Objektes sich befinden, daß aber in der Thatsache der Offenbarung selbst wieder die Aufhebung der Ungleichheit zwischen den Personen gegeben sei, sofern es ja doch nur er selbst, der Vater, ist, der sich und nicht ein Drittes, im Sohne wie im Geiste, zum Objekte macht, sein eigenes Ich im Sohn der Liebe sich gegenüberstellt und sein eigenes Wesen im Geist der Liebe wieder erkennt.

B. Der heilige Geist als göttliche Person.

a) Schwierigkeit des Personbegriffes bei dem heiligen Geist.

Mit der Feststellung des Geistbegriffes, beziehungsweise mit dem Satze der philosophisch-biblischen Gotteslehre, daß jeder Geist zugleich Natur ist, daß er eine so oder so bestimmte Leiblichkeit als zu seinem Wesen gehörig besitzt, erledigt sich in einfacherer Weise, als man es sonst voraussetzt, die Frage: ob dem Geiste Gottes Persönlichkeit zukomme oder nicht. Der große Anstoß, über welchen die Wissenschaft nicht wegkommt, ist einerseits die Thatsache, daß in der Schrift von dem Geiste Gottes Dinge ausgesagt werden, welche eine Persönlichkeit gar nicht voraussetzen lassen, und daß andrerseits da, wo bestimmte wichtige Merkmale der Persönlichkeit nicht fehlen würden, doch etwas fehlt, was man zur Konstituierung des Persönlichkeitsbegriffes nicht entbehren zu können glaubt. In ersterer Hinsicht scheint es unmöglich, von einem selbstbewußten, frei handelnden Wesen zu reden, wenn der heilige Geist gesendet, gegeben, ausgegossen wird, in Tiergestalt erscheint, oder gar in der Figur einer siebenfachen Flamme sich darstellt, was noch obendrein den mit der Idee der Persönlichkeit ganz unvereinbar scheinenden Teilungsbegriff mit sich führt. Denn daß eine Persönlichkeit ein einheitliches, seiner selbst mächtiges Wesen sein müsse, und nicht wie eine stoffliche Masse, wie eine tropfbare Flüssigkeit den geschöpflichen Existenzen in der Welt zugeführt, an sie abgegeben, wie der Regen mit den Pflanzen vermischt und in sie hineingeleitet werden könne, das scheint doch unbestreitbar. Wenn sodann ein andermal von ihm in der Weise gesprochen werde, daß er rede und handle wie ein vernunftbegabter Mensch, daß er lehre, tröste, leite, — einzelne oder ganze Versammlungen —, daß er als Stellvertreter Christi dessen Worte wiederhole, dessen Werke festsetze und im Himmel wie auf Erden als Fürsprecher für andere auftrete: so könne zwar an der Absicht, ihn als eine freie, denkende Person darzustellen, kein Zweifel sein. Aber es mangle jede Handhabe, um diese Person in die uns zugänglichen Beispiele eines persönlichen Lebens einzureihen. Denn was wir von persönlichen Existenzen kennen, das bestehe aus Leib und Seele. Von einem bloß intelligiblen Wesen, das sich nach Menschenart in der Welt bewege, sei uns gar

nichts bekannt. Und wenn man etwa die Engel zu Hilfe nehmen wollte, deren wirkliches Vorhandensein selbst grundsätzlich bibelgläubigen Theologen mitunter nicht einwandfrei vorkomme, so erzähle doch die Bibel nirgends von Engeln ohne Leib, sei es nun, daß sie ihnen diesen Bestandteil ihres Wesens als einen bleibenden zuschreiben wolle, oder daß die Meinung nur dahin gehe, sie hätten eine solche Form ihres Daseins für den jedesmaligen Zweck ihrer Sendung, also vorübergehend, angenommen.

Anders liegt nun diese Frage für das einfache christliche Bewußtsein und anders für das wissenschaftliche Nachdenken. Von einem persönlichen Geiste weiß der logisch nicht geschulte Christ so wenig als von einem unpersönlichen. Der Begriff eines Geistes ist ihm zwar geläufig als Bestandteil der anthropologischen Elementarerkenntnis, wie sie jedes erträglich unterrichtete Kind sein eigen nennt. Aber ob des Menschen eigener Geist oder der anderer Menschen, mit welchen er umgeht, persönlich oder unpersönlich ist, darüber wird beim Austausch des elementaren Wissens nicht gesprochen. Eine Anknüpfung jedoch für ein solches Nachdenken erhält das Kind schon durch die heilige Schrift, zuerst durch die biblische Geschichte, in welcher die Engel sowie die Dämonen und der Satan den Anstoß zur Entwicklung des Momentes der Persönlichkeit in der Idee des Geistes überhaupt darbieten. Da diese alle, wo sie in der Geschichte auftreten, als redend und handelnd, überhaupt mit den Menschen auf dem Fuße der Wesensgleichheit oder doch -ähnlichkeit verkehrend dargestellt werden, und da überdies die bestimmtere Vorstellung von ihnen allen durch die mit dem Unterrichte sich verbindenden bildlichen Anschauungen sofort eine konkrete Fassung, Umriß und Farbe bekommt, so ist hiermit dem lernenden Kinde und weiterhin dem einfach bibelgläubigen Christen der Gedanke an einen persönlichen Geist lebendig gemacht. Die Volkssagen von Geistererscheinungen thun das ihrige dazu, um den Gedanken an ein Geistwesen, das sich dem Menschen wie das Ich dem Du gegenüberstellt, noch mehr zu unterbauen und weiter auszudehnen. Man wird feststellen dürfen: die Idee eines Geistes Gottes oder des heiligen Geistes als einer göttlichen Person, findet, sobald sie in der Seele des aufgeweckteren Christen angeregt wird, in derselben einen bereiten Boden, in welchem sie Wurzel schlagen kann. Einer bildlichen Unterlage oder der Vorstellung von irgend welcher

Leiblichkeit bedarf es schon auf dieser Stufe des Denkens nicht mehr, ausgenommen das allgemein notwendige blasse, schattenhafte Schema, ohne welches überhaupt nichts Unkörperliches für das Denkvermögen des Menschen einen Faden seiner Anknüpfung findet und das bei dem Geiste nichts anderes sein kann als ein Analogon von einem Hauch, einer Luftwelle oder des etwas. Der einfache Christ glaubt also an den heiligen Geist als an ein nicht sichtbares, auch niemals in der Gestalt des Menschen sich sichtbar machendes überweltliches Wesen, das dennoch sein selbständiges, zum Reden und Handeln geeignetes Dasein hat, mit dem man daher auch reden, auf das man sogar bestimmend einwirken kann, so daß eine Gegenwirkung erfolgt, nämlich das Kommen von außen und oben in das für die Gegenwart und Wirksamkeit eines solchen idealen Wesens zubereitete Innere des Menschen.

Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich die Frage betreffend das Verhältnis des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne einer- und zur Welt andererseits in die klarste, wir möchten sagen, populärste Fassung bringen. Denn jedermann hat ungefähr eine Vorstellung davon, was eine Persönlichkeit ist, nicht zu reden davon, daß das Wort durch die kirchlich-traditionelle Redeweise von alters her in der Gemeinde eingebürgert ist, daß daher auch der Regel nach kein einfacher Christ sich den Vater und den Sohn anders denkt, denn als solche Wesen, die miteinander verkehren, wie eine Person auf Erden mit der andern verkehrt und mit denen auch der gläubige Mensch auf dieselbe Weise in lebendiger, unmittelbarer Beziehung steht. Dem kommt überdies noch zu Hilfe, daß der Sohn von seiner Menschwerdung her dem gläubigen Christen nicht anders denn als ein menschenartig sich darstellendes himmlisches Wesen kenntlich und verständlich ist, bei welchem ihm das Bild der ehemaligen irdischen Erscheinung stets mit dem an sich nicht so faßbaren und umschließbaren Bilde seiner überirdischen Herrlichkeit zusammenfließt, ohne daß er ein Bedürfnis hat, diese beiderlei Gestalten voneinander zu unterscheiden. Und nicht minder einflußreich, ja schlechthin bestimmend ist für den einfachen Christenglauben die ihm gegebene Möglichkeit, den Vater auch in seiner ewigen Majestät und Gewalt und ungeachtet derselbe in einem Lichte wohnt, da kein Mensch zukommen kann, ebenfalls in einer Weise vor das innere Auge zu

stellen, bei welchem die Züge eines Menschenbildes, wenn auch wie ein Lichtbild, das man nicht fest ins Auge fassen kann, immer wieder der Seele vorschweben. Das sind psychologische Thatsachen, die ebensowenig weggedacht als näher erläutert werden können, die aber an den stets wiederholten biblischen Aussprüchen und Redewendungen ihren ebenso sicheren Anhalt als ihre unwidersprechliche Rechtfertigung haben. — Bei den beiden ersten Hypostasen der heiligen Trias erwächst aus dem Attribute der Persönlichkeit für den einfachen Glauben keine Schwierigkeit. Und was die dritte anlangt, so giebt es das natürliche Gefühl, daß, wer dem Vater und dem Sohne gleich ist und zu ihnen wesentlich gehört, auch ungefähr das gleiche Wesen sein müsse, wie diese beiden.

Die schulmäßig disciplinierte Glaubenserkenntnis befindet sich, was den heiligen Geist anlangt, principiell in anderem Falle, als das populäre geistliche Wissen. Die beiderlei disparaten Aussagen der Schrift und der Kirchenlehre über das dritte Glied der Trias liegen der Theologie vor und machen Anspruch auf wissenschaftliche Lösung des Widerspruchs, also Vermittlung der kontradiktorischen Gegensätze, oder Beseitigung des Scheines, daß solche vorhanden seien. Es wird der exegetische und dogmatische Nachweis verlangt, daß ein persönlicher Verkehr zwischen dem Christen und dem heiligen Geiste stattfinde, anders ausgedrückt, daß die Gläubigen, sei es als einzelne oder in ihrer Gesamtheit als Kirche, den heiligen Geist anbeten und anrufen dürfen. Daß das letztere nicht verwehrt oder getadelt werden kann, wenn das Attribut der Persönlichkeit gesichert ist, kann ohne weiteres behauptet, daß es nicht statthaft ist, falls dieses Attribut nicht feststeht, kann ebensowenig geleugnet werden. Die Kirche hat die Persönlichkeit von jeher mit Nachdruck behauptet, und sie hat daher auch die Anbetung des heiligen Geistes und seine Anrufung von jeher für würdig und recht erachtet und hat sie mit Liebe gepflegt. Die philosophische Wissenschaft, zumal die der neueren Zeit, hat beide Positionen immer wieder bestritten und die Theologie hat auch als bibelgläubige, ja mitunter gerade im Sinne der strengsten Bibelverehrung, sich diesem negativen Verhalten der Philosophie zu den praktischen Folgerungen aus dem kirchlichen Dogma angeschlossen. Wie ist dieser Konflikt zu lösen?

b) Lösungsversuche.

Von alters her hat man seine Zuflucht zu der Anschauung genommen, daß der heilige Geist nur als eine Kraft anzusehen sei, die von Gott ausgehe, und zu deren Versinnbildlichung alle jene mehrbesprochenen Figuren und Phänomene dienen sollen. Was in den einzelnen Schriftstellen gemeint oder nicht gemeint ist, das hat die Exegese über sich zu nehmen gehabt. Wir haben vordem bereits angeführt, daß sämtliche Darstellungen als objektive Wirklichkeit angesehen sein wollen und ohne gewaltsame Beugung des Schriftsinnes nicht anders verstanden werden können. Es fragt sich nun: ob mit jenen Auswegen etwas gewonnen, nämlich ob das Verständnis der göttlichen Offenbarungsthaten und -Worte dadurch erleichtert und dem menschlich erfahrungsmäßigen Denken näher gerückt wäre? Mißlich ist für die Reduktion des Geistes Gottes auf eine bloße Kraftäußerung Gottes schon der Umstand, daß Gott selbst von Jesu mit dem Namen „die Kraft" (ἡ δύναμις = die Majestät) genannt wird (Matth. 26, 64), was in der Parallelstelle Luk. 22, 69 mit dem Ausdruck „die Kraft Gottes" (δύναμιν τοῦ θεοῦ) vertauscht ist, ohne Änderung des Sinnes, da das hebräische גְּבוּרָה regelmäßig als feierliche Bezeichnung des Höchsten sich findet, im letzteren Falle also lautete wie unser „des Königs Majestät". In beiden Fällen kann natürlich nicht an den heiligen Geist gedacht werden. Vielmehr ist klar, daß die höchste Kraft mit Gott ein und dasselbe bedeutet.

Es fragt sich nun aber weiter, was man eigentlich damit sagen will, wenn man den Geist Gottes als eine bloße Kraft anerkennt, mittelst der Gott in der Welt wirkt, von dem Geiste Gottes als einer göttlichen Person aber ganz absieht. Die Anschauung, welche man mit dieser „Kraft Gottes" verbindet, ist offenbar und notwendigerweise hergeholt aus dem erfahrungsmäßigen Menschenleben. Man kann dabei an die Erzählungen von Jesu denken, nach welchen eine Kraft von ihm ausging, und die Kranken heilte (Luk. 5, 17; 6, 19), die auch zuweilen ohne sein Wollen ihre Wirkung that, so daß er erst, nachdem ein Heilungswerk schon vollbracht war, bemerkte, daß mit ihm selbst eine Veränderung geschehen, daß sich sozusagen etwas von ihm abgelöst und ihm damit das Gefühl wie eines leiblichen Verlustes hinterlassen habe (Luk. 8, 46). In diesem Zusammenhang ist die Kraft ein

wirklicher Bestandteil des leiblichen Lebens, eine Nervenausströmung, die für gewöhnlich der sinnlichen Wahrnehmung sich entzieht, aber in einzelnen außerordentlichen Fällen, welche dem Gebiete der höheren Physiologie und Medizin angehören, spürbar und sogar sichtbar gemacht werden kann. So nimmt sie dann den Charakter von etwas relativ Für-sich-bestehendem an. Denn sie trennt sich von dem Körper dessen, von welchem die Heilwirkung ausgeht und geht durch das Medium der Luft über auf den Körper des Heilungsbedürftigen, ist also in diesem Übergangsmomente wie etwas, das seine eigene Bewegung hat. Von dieser Erfahrung aus könnte man versuchen, einen Begriff von dem Geiste Gottes zu konstruieren, vermöge dessen er als ein von Gott selbst geschaffenes Agens von Gott sich ablösen und auf die Kreatur übergehen, sie vorübergehend erregen oder bleibend in dieselbe sich versenken würde. Dann wäre der Geist das, was die Reformatoren mit ihrer „erschaffenen Regung in Kreaturen" (Conf. Aug. art. I) motum in rebus creatum meinen. Von einer Gottheit wäre damit vollständig Umgang genommen. Denn ein solches agens, von Gott in Thätigkeit gesetzt und dann von ihm, seiner ewigen Quelle, geschieden, um eine wirkende, mehr oder weniger selbständige Potenz innerhalb der Schöpfung vorzustellen, würde ja mit diesem Augenblick eine Kreatur werden. Es wäre eine Grenze gezogen worden, durch die es von Gott abgesondert, und eine Stelle wäre ihm angewiesen, an welcher es als ganz in den Bereich der Geschöpfe eingefügt erschiene. Einen solchen Vorgang giebt es bei Gott allerdings nach der Schrift auch, wie in der Erschaffung Adams deutlich zu sehen ist. Denn der Hauch, durch welchen Adam eine lebendige Seele wird, löst sich von dem Munde des Schöpfers und wird nunmehr umschlossen von den Grenzen des zum Menschen gebildeten Erdenkloßes. Aber ein göttliches Wesen ist das nun nicht mehr, sondern ein von Gott ins Dasein gerufener menschlicher Geist, ein Gottesgeist, der im menschlichen Leibe zur Seele, zur adamitischen Seele geworden ist.

Nun ist aber ohnehin alles eben Besprochene nur auf die leibliche Kreatur anwendbar, und würde demnach auf den Geist Gottes nur als auf den Naturgeist passen. Von dem heiligen Geiste könnte in solcher Weise auf keinen Fall geredet werden. Man hätte gar keinen Stützpunkt im Erfahrungsleben, von

welchem aus ein ähnlicher Gedankengang in Betreff des idealen Menschenlebens eingeleitet werden könnte. Es sind lediglich übersinnliche und überweltliche Vorgänge, Thatsachen und Objekte, an welchen sich die in Rede stehende „Kraft Gottes" zu offenbaren hätte. Halten wir uns zunächst an den Menschen als geistiges Wesen, so haben wir unter einer Kraft des Geistes eine Lebensbestimmtheit desselben zu denken, die ihm an sich selbst eigen ist und in ihm ruht, — nicht schlechthin ruht, denn gänzliche Ruhe ist niemals in etwas Lebendigem — sondern ruht für fremde Beobachtung wie für das Selbstbewußtsein. Durch das Hervortretenlassen einzelner Bestandteile seines Gesamtwesens bezeugt der Geist, daß er diese einzelnen Momente seines Lebens in seiner Gewalt hat. Er selbst tritt mittelst solchen Thuns in die Erscheinung und wirkt zugleich auf andere Wesen sinnlicher oder übersinnlicher Natur, versetzt sie nach bestimmten Richtungen hin in Thätigkeit oder in leidende Zustände. Eine solche Kraft wäre also beispielsweise die Kraft zu denken, das Gedachte auszusprechen und einen entsprechenden Gedanken dadurch in andern Geistern zu erwecken, ferner die Kraft, zu lieben und durch Worte oder Werke der Liebe ein anderes Subjekt zur Gegenliebe oder gleichartiger Liebe anzuregen. Der Hergang wäre der, daß diese Kraft, wie man jetzt zu reden pflegt, ausgelöst wird wie die Taste oder Klappe eines musikalischen Instrumentes, um nachher im Ganzen wieder zu verschwinden. Es ist jedoch die Vorstellung, die wir mit dem soeben Gesagten hervorrufen, schon dem Wesen des endlichen Geistes nicht ganz angemessen, denn sie läßt ein materielles Bild erscheinen, während es sich um einen ganz immateriellen Vorgang handelt. Das, was von einem denkenden, liebenden Subjekte auf ein anderes übergeht, ist ja kein einzelnes, abgesondertes Ding, wie etwa der Funke, der von einem brennenden Gegenstande auf einen feuerfangenden zweiten überspringt und dort bleibt, entweder um denselben zu entzünden oder in ihm zu erlöschen. Es ist der Geist selber, der den andern Geist berührt. Die Person bleibt bei dieser Einwirkung nicht zurück, indem sie nur etwas von ihrem Wesen an die andere abgiebt, sondern sie geht im Augenblicke dieses Thuns ganz auf die andere Person über und teilt sich ihr mit. Bei jeder Einzelberührung dieser Art gehen alle Momente der handelnden Person auf die empfangende principiell mit über. Nur nicht alle in der gleichen Weise.

Sondern das ist der Hergang, daß der erstere der andern eine bestimmte Seite seines Wesens vor allen andern Seiten zukehrt, wie auch der empfangende Teil nicht in allen seinen Momenten zugleich auf dieselbe Art berührt wird, sondern nur in einem einzelnen, während aber alle andern bei dem Akte des Empfangens sekundärerweise, begleitend mitbeteiligt sind. So ist es denn offenbar, daß bei jeder Berührung eines Geistes durch die Kraft eines andern Geistes die ganze Person mitwirkt. Der ganze Geist des aktiven Menschen ist bei dem ganzen Geist des passiven gegenwärtig und lebendig. Also kurz gesagt: die Kraft, mit welcher ich auf einen andern einwirke, bin ich selbst, und zwar ganz, wie ich eben da bin. Es ist völlig gleichbedeutend, ob ich sage: ich habe mit diesem Gegner gerungen und bin ihm obgelegen, oder ob ich sage: mit meiner Kraft, die ich ihn habe fühlen lassen, bin ich ihm obgelegen. Die Kraft ist nur mein Körper, mein Geist, mein Ich, meine geistleibliche Persönlichkeit in einer einzelnen Bestimmtheit, nämlich in der, daß ich stark bin und etwas leisten kann. — Trifft solches alles bei der irdischen Persönlichkeit zu, wieviel mehr bei dem ewigen Wesen! Es giebt keine Kraft Gottes, die da wirkte und etwas anderes wäre, als Gott selbst. Das Wesen Gottes ist nicht zusammengesetzt aus einer Menge von Einzelwesen, welche als „Kräfte“ abwechselnd oder miteinander aus ihm heraustreten und auf die Kreatur, die geistige zunächst, übergehen könnten. Sondern jede Gotteskraft, die in uns wirkt, sie stelle sich dar als einseitig, vielseitig oder allseitig, ist eben eine bestimmte Art des göttlichen Wirkens, die, wenn sie von Gott ausgeht, auch in Gott sein muß und als solche in Gott seiende mit dem Namen Kraft bezeichnet wird; es ist eine der möglichen Lebensbeziehungen, in welchen Gott seinen Geschöpfen sich zu fühlen und zu erkennen giebt. Oder aber ist darunter verstanden das Wirken Gottes überhaupt, sofern es in Gott selbst seinen Ursprung hat, also Gott nicht als schaffender gedacht, sondern als derjenige, der da schaffen kann, was er will. Es ist daher mit dem Ausdruck: der heilige Geist sei nur eine oder auch er sei die Kraft Gottes, die in der Welt wirke, nichts Vernünftiges gesagt. Die Kraft Gottes ist Gott selbst.

Das trifft denn natürlich alles nur da zu, wo man unter der Kraft Gottes die über der Welt seiende, über den Wassern

schwebende und in der Kreatur von oben her thätige Lebensmacht versteht, den Geist, der zu der Kreatur kommt und auch, wenn er in dieselbe eingeht, doch nicht in ihr aufgeht. Versteht man unter dem heiligen Geist nur die „erschaffene Regung in den Kreaturen", wie die Augustana sagt, so ist das ein anderer Fall. Da ist dann die Rede von etwas Lebendigem, das zwar einen universalen Charakter hat, aber innerhalb des Einzelnen — oder auch der Gemeinschaft — oder schließlich des Alllebens sein relativ selbständiges Dasein erhalten hat, so etwa wie der Atem in der Brust ein selbständiger Teil der allgemeinen Atmosphäre ist und mit dieser in positiver oder negativer Berührung sich befinden kann. In dieser Bestimmtheit ist der Geist Gottes dann nicht mehr gleich Gott selbst, sondern er ist ein von Gott mitgeteiltes Prinzip, der Menschengeist, der nur Gottes Gabe und Geschöpf oder Geist aus Gott und von Gott heißen kann.

Noch einfacher liegt die Sache, wenn wir von dem Odem Gottes reden. Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gemacht und durch den Hauch oder Odem (רוּחַ, Luther: durch den Geist) seines Mundes all ihr Heer, Ps. 33, 6. Ebenso Hiob 33, 4: Der Geist Gottes (רוּחַ אֵל) hat mich gemacht, und der Hauch (oder Atem) des Allmächtigen (נִשְׁמַת שַׁדַּי) hat mir das Leben gegeben. Die Lutherübersetzung stellt den Hauch oder Odem Gottes dem Geiste Gottes gleich. Mit Recht. Man will zwar die ersten zwei Begriffe von dem dritten absondern. Der Odem Gottes wird identifiziert mit dem, was etwa der 18. Psalm unter dem Ausdruck einführt: Dampf ging auf von seiner Nase (V. 9) und wiederum: des Erdbodens Grund ward aufgedeckt, Herr, von dem Odem und Schnauben deiner Nase. Aber jedermann sieht, daß hier zweierlei Anschauungsweisen herrschen, die hochpoetische, bilderreiche, welche mit Bewußtsein den Herrn der Welt in völliger Menschenähnlichkeit darstellt, und dem gegenüber die einfache Verkündigung der Gotteserkenntnis, welche nicht in erhabenen Schauspielen sich bewegt, sondern nur in lehrhafter Weise Thatsachen bezeugen und Wahrheiten enthüllen will. Dort ist es die Kolossalgestalt eines Mannes, welche nicht bloß durch einen sichtbaren Mund, sondern auch durch das hörbare Schnauben der Nase als etwas ganz Umgrenztes, in sinnlich wahrnehmbare Formen Eingeschlossenes deutlich als Anthropomorphismus im gewöhnlichen Sinn sich abhebt, ganz überein-

stimmend mit solchen Schilderungen wie die des 7. Psalms, V. 13. 14, wo Gott sein Schwert wetzt, seinen Bogen spannt und tödliche Pfeile darauf legt, wo er sogar noch wie ein Schlafender erscheint, den der Psalmist zu seiner Hilfe aufwecken muß. Hier ist es das körperlose, überweltliche, unsichtbare Wesen des Allmächtigen, das in einem bestimmten Werke begriffen angeschaut wird. Dort ist der Odem Gottes gedacht als ein fühlbarer und sichtbarer Luftstrom, der meteorische Vorgänge bewirkt. Hier ist er lediglich der Name für den schaffenden Gott selber: Gott ist in Beziehung gesetzt zu dem Weltall, welchem jetzt eben das Dasein gegeben wird. Hier läßt sich keine umschreibende Linie ziehen, so daß der schaffende Odem Gottes etwas für sich Seiendes wäre und der Odem aussendende Gott wieder etwas für sich Seiendes. Der Odem Gottes ist nichts anderes als der in einer eigentümlichen, Gott allein zukommenden Thätigkeit sich offenbarende Gott. Wollte man also z. B. die Frage aufwerfen, ob dieser Odem Gottes auch wie Gott selbst ein Ich, ein persönliches Wesen sei, so könnte die Antwort nur lauten: da er eins und dasselbe ist mit Gott, zwischen ihm und Gott selbst keinerlei Unterschied gesetzt werden kann, als daß Gott, für sich allein gedacht, der nicht offenbare, der Odem Gottes aber der sich offenbarende Gott ist: so ist der Odem Gottes ein Ich wie Gott selbst, denn der Odem ist Gott, und Gott ist der Odem, ist רוּחַ, das πνεῦμα, der Geist.

Noch hinfälliger als diese beiden Versuche, den heiligen Geist zu einem unbekannten und unverständlichen ens von sein sollender göttlicher Herkunft zu degradieren, und dadurch der ehrfurchtsvollen Anerkennung seiner Homousie auszuweichen, ist die neuerdings vielbeliebte Verwandlung der göttlichen Hypostase in eine Art menschlichen Kollektivbegriffes, in etwas der Art, wie das, was der Jurist sich denkt, wenn er von einer moralischen Person spricht. Die Summe der Anschauungen und Gesinnungen, welche sich in einem Volksganzen, einer Ortsgemeinde oder auch einer Partei beisammen findet, und eine gewisse Stetigkeit der Form und der Bewegung verrät, eben daher auch dem einzelnen Gliede als eine mehr oder weniger beherrschende Macht gegenübertritt, pflegt man mit dem Namen Volks-, Orts-, Parteigeist u. s. w. zu bezeichnen. Daß man damit eine ideale Realität zur Sprache bringt, leidet keinen Zweifel. Und auch die communio sanc-

torum, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte ausgebildet hat, läßt erkennen, daß es einen kirchlichen Gemeingeist wirklich giebt, der sich in den mannigfaltigsten, ja auch großartigsten Lebensäußerungen inmitten der Nationen kund thut. Wir sind auch keineswegs der Meinung, daß solche Bildungen christlicher Gesamtheiten mit specifischen Charaktereigentümlichkeiten innerhalb des Lebenskreises, der Christum zum Haupte hat, sich nicht sehen lassen sollten, und glauben ferner, daß allerdings die Gemeinschaft der Erlösten und zum Himmelreich ausdrücklich Berufenen so gewiß den heiligen Geist als ihren Gemeingeist zum Führer hat, als sie selbst in Christo zu einem Leibe unter einem Haupte zusammengefaßt ist. Wenn aber derjenige Gemeingeist, der thatsächlich so vielfach die Gesamtheiten des Christentums mit seinen Anschauungen und Grundsätzen erfüllt, schlechtweg dem heiligen Geiste gleichzusetzen wäre, so wäre nicht nur Christus und mit ihm der heilige Geist zertrennt (1. Kor. 1, 13), sondern es wäre auch die Menge der Irrtümer und Lügen, der fleischlichen Freiheiten und gottwidrigen Satzungen, ja der ärgsten Greuel, welche die Welt jemals gesehen hat, in die Wirksamkeit dieses heiligen Geistes mit hineinzurechnen. Ein Gemeingeist, der nichts weiter ist als das Facit aus der Summe von Gemeinden selbst, kann nicht die Gemeinden in alle Wahrheit leiten, kann sie nicht lehren und trösten, kann nicht sein hohes Strafamt an ihnen üben und mit ihnen, wo es not thut, ins Gericht gehen. Von einer schlechthinigen Erhabenheit des heiligen Geistes über die Welt könnte bei einer solchen Begrenzung seines Wesens und Wirkens keine Rede mehr sein. Denn der Geist, der wirklich als Gemeingeist der una sancta catholica sich zu erkennen giebt, ist eins und dasselbe mit Christi Geist und steht so hoch über den empirischen Gemeinschaften der Christenheit als Christus selbst.

Sind die oben besprochenen Versuche, dem Widerspruch in der biblischen Darstellung des Geistes zu entgehen, als mißlungen anzusehen, teils weil sie die exegetischen Thatsachen ignorieren, teils weil sie selbst an einem inneren Widerspruch, beziehungsweise an principieller Unklarheit leiden: so können wir an der Hinterthür, welche sich die moderne Bibelbetrachtung hier noch offen halten will, nicht vorübergehen. Man hat nämlich die Schrift selber für die Verwirrung verantwortlich machen wollen, in welche das kritische Denken durch jene Gegensätze geraten war.

Die neutestamentlichen Schriftsteller insbesondere, meinte man, seien sich selbst nicht klar gewesen, wie sie den heiligen Geist prädizieren und schildern sollen; das einemal haben die mehr den Charakter des Persönlichen tragenden Eindrücke überwogen, das anderemal wieder die entgegengesetzten, so daß die Verfasser selbst nicht recht wußten, was sie sagen sollten, und also unsicher schwankten und umhertasteten. Oder es seien die verschiedenen individuellen „Anschauungen" der Evangelisten und Apostel gewesen, welche dem Ganzen der Schriftlehre ein schillerndes Ansehen gaben. Die Schriftlehre vom heiligen Geiste würde demnach an einem organischen Fehler leiden, den die biblische Theologie nicht zu heilen vermöge, sondern eben anerkennen müsse, während es der nachfolgenden Denkarbeit der Jahrhunderte überlassen bliebe, den eigentlichen Kern der Wahrheit aus der unzuverlässigen Schale herauszubekommen und einen vernunftgemäßen Begriff vom Geiste Gottes aufzustellen. — Der christliche Glaube würde sich mit solchen Prämissen in die mehr als merkwürdige Lage versetzt sehen, anzuerkennen, daß der heilige Geist über sein eigenes Wesen im unklaren gewesen sei, als er die Offenbarung Gottes der Welt verkündigte. Es muß jedem einfachen Schriftkenner sofort sich aufdrängen, daß mit einer solchen Exegese das normative Ansehen der heiligen Schrift noch viel weniger bestehen könnte, als mit einer ganzen Reihe negativer Resultate, welche die Bibelkritik sonst zu Tage gefördert hat. Wir halten sie hier einer gründlichen Widerlegung kaum für bedürftig, können uns damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß sie auch in der neueren Wissenschaft keine eigentlichen Vertreter gefunden hat. Was Derartiges der kirchlichen Lehrweise entgegengestellt worden ist, bewahrt doch wenigstens darin die wissenschaftliche Art, daß eine Stufenfolge der Gotteserkenntnis im allgemeinen angenommen und dem Schriftworte zum mindesten der Wert einer minder entwickelten Denkweise im Gebiete höherer Wahrheit zugeschieden wird. Die Anerkennung der biblischen Aussprüche über den heiligen Geist als unentbehrlicher Anknüpfungspunkte für die Glaubenslehre kann man innerhalb der ernst gerichteten theologischen Denker als gemeinsame Basis der Diskussion voraussetzen. Diese Anerkennung schließt aber das Zugeständnis eines Konfliktes in dem Artikel über die Person des heiligen Geistes mit ein, eines Zugeständnisses, das von keiner Seite verweigert zu werden pflegt.

c) Beantwortung der Versuche.

In welcher Weise wir den Konflikt für unser Glaubensdenken lösen, haben wir im exegetischen Teile durch die ganze Entwicklung des Lehrstückes hindurch zu erkennen gegeben. Wir halten den Widerspruch der verschiedenen biblischen Bestimmungen über das Wesen des Geistes Gottes nach allen Richtungen aufrecht, weil die fraglichen Gegensätze für das Wesen des heiligen Geistes konstitutiv sind, weil sie es sind für das Wesen Gottes überhaupt. Wir haben aber weiterhin zu untersuchen, ob die Kategorien der Persönlichkeit und der Unpersönlichkeit so spröde Aussagen enthalten, daß man bei der Bildung der uns vorgegebenen Begriffe immer nur entweder das eine oder das andere Prädikat anwenden darf, oder ob dieselben nur in relativer Weise einander ausschließen, also auch ihren lebendigen Berührungspunkt haben. Im Zusammenhange damit wird dann auch nähere Rechenschaft darüber abzulegen sein, ob die Idee der Naturwerdung des Geistes Gottes in der Gestalt, wie wir sie der Schrift entnommen haben, vor dem wissenschaftlichen Denken stand hält oder nicht. Daß diese Anschauung keine bloße Privatmeinung und vermeintliche Entdeckung sei, welche wir der heiligen Schrift für unsere pneumatologischen Zwecke unterschieben wollen, dafür wird unsere Beweisführung hauptsächlich aufzukommen haben.

Bestände, so müssen wir zunächst erwidern, jene Erscheinung im Gebiete der göttlichen Offenbarung als eine in sich abgeschlossene Abnormität, als ein isoliertes Faktum von unerklärbaren Widersprüchen, wie es in der That auch allezeit dafür angesehen worden sein muß, da noch nirgends ein Versuch zur Aufhellung dieses Dunkels gemacht worden ist: so bliebe uns in der That nichts anderes übrig, als diese Rätsel auf sich beruhen zu lassen und auf das künftige Durchschauen in das vollkommene Gesetz der göttlichen Offenbarung zu warten. Das würde aber eine wirkliche Flucht vor dem pflichtmäßigen Forschen in den Geheimnissen Gottes bedeuten, deren Zurückführung auf die Fundamentalbegriffe des empirischen Denkens ja kein Kenner der heiligen Schrift jemals erwartet hat, von denen aber die Christenheit doch weiß, daß sie ihr nicht zur geistesträgen Verwunderung und achselzuckendem Verzichtleisten auf wahrhaft fortschreitendes

Erkennen anvertraut sind, sondern zum ernsten Fragen und Suchen nach den „Tiefen des Reichtums, beide, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes". Andererseits muß der Schlüssel des heiligen Geistes, der die sonstigen Räume, wo der Herr im Dunkeln wohnt, aufzuschließen vermögend ist, auch zu den noch übrigen bisher unverschlossenen Thüren passen. Denn die geheimen Archive der ewigen Offenbarung werden nicht mit irgend welchen künstlichen Sonderinstrumenten, mit Haken und Zangen, sondern mit dem Hauptschlüssel eröffnet. Es gilt auch hier das Wort Moses: „Es ist nicht verborgen oder zu ferne, ist nicht im Himmel, daß man dort hinaufsteigen und es herunterholen, oder jenseits des Meeres, daß man hinüberfahren und es von dort herüberholen müßte: es ist gar nahe bei dir, in deinem Munde und in deinem Herzen" (Deut. 30, 11 ff.). Mit andern Worten: das, was im Wesen und Wirken des heiligen Geistes Unerklärliches hervortritt, muß aus dem Grundcharakter der ganzen göttlichen Offenbarung resultieren und ein Glied sein des großartigen Zusammenhanges, in welchem die Gemeinschaft der ganzen Dreieinigkeit mit der Menschheit sich darbietet. Wo nicht, so könnten wir niemals das Siegel daran finden, das allen Werken Gottes, dem höchsten vorab, zugehört, das Siegel der unbedingten Wahrheit und Einfalt und höchsten Harmonie.

Welche Anknüpfungspunkte haben wir also für unser Nachdenken in der Gotteslehre überhaupt? Können wir die Idee einer Natur Gottes zu Hilfe nehmen? Diese Idee und die ganze an dieselbe sich anschließende Gedankenreihe würde zwar, wie jedermann sehen kann, für uns den nächsten Weg zum Ziele weisen. Aber sie ist in der Glaubenslehre sowohl als in der Philosophie noch gar nicht so einheimisch und sozusagen ins ideale Bürgerrecht aufgenommen, daß wir von ihr aus einen Beweisgang mit der Aussicht auf hinreichende Zustimmung antreten könnten. Es muß uns aber hier daran liegen, auf bereits gebahnten Wegen vorwärts zu kommen, um wenigstens die Notwendigkeit eines weiteren Vordringens in den noch nicht genugsam aufgestellten Lehren der Schrift zum Behuf ihrer systematischen Darstellung zugestanden zu sehen.

α) Zusammenhang mit dem Schöpfungsbegriff. Die Selbstbeschränkung Gottes.

Legen wir die Idee der Schöpfung in ihre Faktoren auseinander, so ist wohl von keiner Seite ein Widerspruch gegen die Behauptung zu erwarten, daß dieses Werk Gottes des Vaters eine That der Selbstbeschränkung war und daß es eine solche auch in seiner Fortsetzung bis zu seiner Vollendung bleibt. Der Allmächtige bricht sich gleichsam von dem zuvor durch nichts außer ihm beengten Umkreis seines allgenugsamen Seins etwas ab, um ein Reich des Lebens zu gründen, in welchem eine unzählbare Menge selbstlebender Wesen zur Erscheinung kommt. Das Leben, das sie haben, ist zwar lediglich durch die Lebensthat Gottes entstanden und wird auch durch dieselbe in seinem Bestande erhalten. Aber es ist bis auf einen gewissen Grad ihr eigenes Leben geworden. Denn es ist ein anderes Leben, als das des Urhebers; es hat seine eigentümlichen Bedingungen, Formen und Gesetze und ist daher nicht bloß durch Gott und in Gott, sondern auch im Unterschiede von ihm seiend, es besteht neben ihm und daher auch in gewissem Sinne ihm gegenüber. So kann man schon von den Kreaturen niederer Ordnung reden. Denn das geringste unter ihnen ist ein in seiner Besonderheit zur Verwirklichung gelangter und jetzt in dieser seiner Eigentümlichkeit sich forterhaltender Gedanke Gottes.

In seine hellste Beleuchtung tritt dieses Moment der göttlichen Selbstbeschränkung bei der Erschaffung des Menschen. Denn der Mensch als das Ebenbild Gottes trägt in sich zufolge der ihm anerschaffenen Willensfreiheit die reale Möglichkeit der Entgegensetzung eines kreatürlichen Ich gegen das ewige Ich. Gott hat sich durch diese Mitteilung seiner geistigen Macht an das höchstgestellte seiner irdischen Geschöpfe der Möglichkeit begeben, seine Entschlüsse unmittelbar so, wie sie aus seinem Geiste hervorgehen, in der vernunftbegabten Welt zur Geltung zu bringen. Er hat seine Heils- und Herrlichkeitsgedanken in ein Verhältnis der Abhängigkeit von dem Denken und Wollen der Menschen gesetzt, ist somit in eine leidentliche Beziehung zu ihnen getreten, hat sich ihnen also auch in gewissem Sinne untergeordnet. Das schließliche Ergebnis des hieraus sich entwickelnden Kampfes zwischen dem Willen der göttlichen Allmacht und dem der kreatürlichen Eigenmacht, ist zwar die gänzliche Überwindung des

geschöpflichen Widerstandes. Was im Verlaufe des Weltlebens die uneingeschränkte Verwirklichung der göttlichen Absichten zu vernichten drohte, wird zuletzt noch ein Mittel zu einer um so vollkommeneren Durchführung derselben und dient folglich zur Erhöhung der Gottesidee statt zu ihrer Negation. Aber die Thatsache der ursprünglichen Selbstbeschränkung und Selbstentäußerung Gottes wird damit niemals mehr ungeschehen gemacht. Auch in der Sphäre der nicht freigeschaffenen Weltwesen kann ja der Abbruch an der göttlichen Lebensfülle zum Zwecke der Herstellung einer Fülle von Leben außer Gott nichts anderes zum Ergebnis haben, als eine Vermehrung der Ehre Gottes selbst. Aber der Abbruch an der Ehre ist geschehen und bleibt geschehen, wenn er auch vollkommen ausgeglichen wird. *Die Thatsache der göttlichen Selbstbeschränkung in Erschaffung des Himmels und der Erde, des Menschen aber insonderheit, ist also der unverrückbare Markstein, von welchem aus die Wissenschaft von Gott ihre Linien zu ziehen und ihre Gesichtsfelder abzuteilen hat.* Eine Schöpfungslehre, die sich im voraus die Grenze steckt, daß alles und jedes Eintragen eines Momentes von Endlichkeit und Abhängigkeit in die Idee Gottes vermieden werden müsse, kann nur mittelst eines voraus festgelegten abstrakten Gottesbegriffes und unter offenkundiger Ignorierung der Thatsachen entwickelt werden.

Wie hat man sich nun die Selbstentäußerung Gottes zum Zwecke der Weltschöpfung näher auseinanderzulegen? Im Blick auf den Menschen ist der Begriff unschwer klar zu machen. Gott hält seine Allmacht, mittelst welcher er das Widerstreben gegen seinen Willen schon im Entstehen unmöglich machen kann, zurück und setzt an die Stelle der Macht die Geduld, also die Passivität. Diese Wendung des Gedankens läßt sich innerhalb des christlichen Glaubens schlechterdings nicht umgehen. Sie ist in der Schrift selber so tief gegründet, daß man nicht begreifen kann, wie sie irgend je in der Dogmatik konnte beiseite gelassen werden. Gott „übersieht" (Act. Kap. 17) die Ungerechtigkeit der einzelnen Individuen wie die der Völker, „läßt die Heiden ihren eigenen Weg wandeln", ignoriert also ihren Abfall von ihm bis auf weiteres. Das ist eine Negation seiner selbst. Es ist aber ein aktives Verhalten stets damit verbunden. Gott bestätigt die widerstrebende

Kreatur in ihrer Existenz; er vernichtet sie nicht nur nicht, er erhält sie positiv, setzt die Mitteilung seiner Lebenskräfte an sie fort, ungeachtet dieses schöpferische Einwirken auf sie vorerst nur zur Förderung ihres gottwidrigen Thuns ausschlagen kann.

Die Mitteilung der göttlichen Lebenskraft an den natürlichen Menschen, welche sein geistiges wie leibliches Wesen angeht, geschieht durch den Odem Gottes, also durch den heiligen Geist in seiner Eigenschaft als Lebensprincip aller Kreatur. Und sie geschieht in der mit der Verleihung des Daseins begonnenen Weise, daß nämlich der abtrünnige Mensch stetig den Zufluß jener schöpferischen Lebenskräfte erhält in der Art, wie bei dem Bache die Wasser der Quelle an einem fort nachströmen. Dem Menschen wird sein selbständiges Sein ohne Unterbrechung gewährt und gewährleistet, und der reale, nämlich kreatürliche Zusammenhang mit dem Leben Gottes besteht ebenso fort, wie wenn der Mensch in allezeit freigewollter Einheit mit Gott sich befände. Es ist kein ethischer und intellektueller, es ist ein Naturzusammenhang mit Gott und kann nichts weiter sein, was, im Vorbeigehen gesagt, eben auch wieder eine Natur Gottes voraussetzt; denn ein Geist kann mit einer bloßen Natur nicht in einem Lebensrapport stehen. — Die Selbstentäußerung Gottes ist also jedem einzelnen Menschen wie der ganzen Menschheit gegenüber eine fortdauernde.

Sie ist außerdem eine stetig sich verändernde. Denn das Willensleben des Menschen wechselt seinen Stand unaufhörlich, befindet sich in einem nie ruhenden Steigen oder Fallen, schon da, wo es in principieller Einheit mit dem Leben Gottes dahingeht, noch viel mehr da, wo das Gegenteil zutrifft. Diesen Bewegungen des menschlichen Willens folgt die Bewegung des göttlichen Schöpferwillens. Das ist anders gar nicht denkbar. Fällt der Mensch tiefer in das leiblich-geistige Verderben, so muß der göttliche Lebensodem den Fall mitmachen, wie der Retter in den Wellen tiefer untertaucht, wenn der Gegenstand seiner rettenden Arbeit noch weiter zu sinken beginnt. Das findet seine Anwendung nicht bloß auf die seelenrettende Liebe Gottes, sondern auch, wovon wir augenblicklich allein reden, auf die naturerhaltende Kraft Gottes. Denn der sittlich tiefer sinkende Mensch muß, eben um sittlich gerettet werden zu können, um so gewisser auch natürlich, als leiblich-seelisches Individuum, erhalten werden; die einströmende natürliche Kraft ist bedingt durch dieselbe gött-

liche Hingabe an die mit dem Untergange bedrohte Kreatur, wie die Geistesregungen von oben vermehrt und verstärkt werden müssen, um das inwendige Leben des Menschen aus der Todesgefahr zu reißen. Das ist göttliche Selbstentäußerung zum Zwecke der Lebensmitteilung an geschaffene Wesen. Sie ist der steten Veränderung unterworfen.

Jenes Nichtkönnen Gottes, wenn es sich um Aufrechterhaltung der ihm gebührenden Ehre handelt, und dieses Müssen, wenn dem Heil der Kreatur die erforderliche Hilfe geleistet werden soll, sind zwei von Gott selbst gesetzte Bedingungen seines Seins als Schöpfer einer von ihm unterschiedenen, mit eignem Sein begabten Welt. Schon diese beiden Kategorien, deren Unvereinbarkeit mit dem Wesen Gottes, wie es an sich selber ist, jedem in die Augen springt, sind hinreichend, um die Schöpfung als eine That der Verzichtleistung Gottes auf den Vollbesitz seiner Größe zu charakterisieren. Noch mehr die Veränderung. Denn bei Gott ist an sich, wie oben erinnert, keine Veränderung, keine wechselnde Beschattung des Lichts und der Finsternis. Geht man aber vollends in die konkrete Beschaffenheit jener Veränderungen ein, so zeigt schon die Lehre von dem Werden, der Erhaltung und Reinigung der Welt, wie in diesem ersten Teile der Selbstoffenbarung Gottes die Grundzüge des andern Teils, der Ökonomie der Erlösung, nicht nur praktisch vorgebildet, sondern auch in Wirklichkeit zur Ausführung gelangt sind. Dieses unmittelbare, persönliche Miterleben des menschlichen Elends, dieses Mitdurchmachen jedes individuellen oder allgemeinen Verderbensganges, wie es durch das Ausharren bei der verkehrten Kreatur gegeben ist, das ist bereits die vollkommene Übernahme der Weltsünde auf das eigene Leben und Dasein. Und das Leiden des Erlösers, wie es sich durch die Annahme der menschlichen Fleischesnatur in die Einheit mit der göttlichen Natur bei ihm gestaltet hat, ist nur die Verwirklichung jener ersten Selbsthingabe Gottes an die Menschheit, welche jetzt in einer einzelnen vom Weibe geborenen Person sich zusammenfaßte.

Von dieser Seite der Heilsökonomie hat man freilich kaum eine Ahnung, wenn man den abstrakt transscendenten Gottesbegriff, wie er sich nun einmal in der nachreformatorischen Theologie festgesetzt hat, nicht gründlich überwindet. Wenn Gott alle seine Werke immer nur aus der unendlichen Ferne seiner

überweltlichen Majestät und aus der Unnahbarkeit seiner absoluten Heiligkeit durchführt, so entsteht auch keine Notwendigkeit, das Moment eines Opfers, das er mit der Weltschöpfung bringt, in die Idee derselben aufzunehmen.

β) Die Allgegenwart Gottes.

Die allumfassende Liebe und schrankenlose Macht könnte aus solcher Höhe auch ein kreatürliches Leben zu stande bringen, das außer Berührung bliebe mit dem, was nach abgeschlossener Schöpfungsthat den ganzen großartigen Plan wieder stört und vereitelt. Man könnte wenigstens den Versuch machen, ein solches Thun Gottes als dasjenige vorzustellen, das des göttlichen Namens würdiger wäre. Aber wie will man dann zu der Fortführung des angefangenen Werkes gelangen? Der schaffende Gott muß seinem Geschöpfe, der erhaltende Gott muß dem Gegenstande seiner Fürsorge in jedem Sinne nahe sein.

Unter demselben Gesichtspunkte nimmt auch die Eigenschaft der Allgegenwart, die schon so oft zu ganz unlogischen Negationen im Gottesbegriffe benützt worden ist, eine ganz andre Gestalt an, als die kritische Wissenschaft ihr zugestehen will. Es ist unmöglich, das Bleiben des Universums in der von Anfang ihm angewiesenen Stellung als einer Offenbarungsstätte des gegenwärtigen Gottes, seines Urhebers, in Gedanken festzuhalten, wenn man glaubt, aus dem Prädikate der Allgegenwart jeden Schein einer räumlichen Vorstellung entfernen zu müssen. Die Allgegenwart Gottes, also auch seines Geistes, kann nur mit Einschluß des Hier- und Daseins oder gar nicht gedacht werden. Das haben wir in den früheren Auseinandersetzungen schon nachgewiesen, und dabei erinnert, daß ja die Eigenschaft der Räumlichkeit bei Gott ganz in derselben Weise wie alle ähnlichen Prädikate, groß, hoch, fern, nah 2c. immer wieder verneint werden muß, um dasjenige Gleichgewicht des Denkens herzustellen, von dem die Wahrheit und Sicherheit unsrer Gotteserkenntnis abhängig ist. Bleibt es nun dabei, daß der Geist Gottes wirklich und im buchstäblichen Sinne dem Menschen das Leben zuführt, also nicht nur als eine geistweckende, sondern auch als eine leibschaffende Macht in ihn ohne Unterbrechung eingeht, so ist die beständige Anwesenheit dieses Geistes in dem einzelnen Menschen, in den Völkern, in der Welt

überhaupt, in keiner Weise anfechtbar und sind die alttestamentlichen Ausdrücke von dem Sein des Geistes Gottes in einzelnen Menschen und vom Wohnen desselben unter dem Volke Israel umsomehr gerechtfertigt.

Aber hier erhebt sich nun eben die Frage: wie haben wir uns diese Anwesenheit des Geistes Gottes in einem Menschen zu denken? Ist er in demselben als eine Persönlichkeit, als ein Ich? Die Anwesenheit eines zweiten Ich in einem Menschen ist ein Gedanke, der durch die Schrift nicht im voraus ausgeschlossen ist. Mag man die Erzählungen der Evangelien von den Besessenen ansehen, wie man will, die Vorstellung von den betreffenden Fällen ist jedenfalls die, daß hier zwei, ja wohl auch mehr, sogar ungezählt viele geistige Wesen, innerhalb derselben individuellen menschlichen Einzelnleben vorhanden waren. Als wirkliche Persönlichkeiten haben sie sich durch ihre Reden und ihre Handlungen dokumentiert. — Daß diese Vorkommnisse für die vorliegende Frage unverwendbar sind, bedarf keines Beweises. Die Besessenheit ist eine anthropologische Abnormität. Sie tritt als eine mit der Sünde in näherem oder entfernterem ursächlichem Zusammenhange stehende Krankheit der Seele und des Leibes auf und ist ausnahmslos eine göttliche Heimsuchung der davon Betroffenen, die ihre Erklärung in der Lehre von der außerhalb der Menschheit befindlichen Geisterwelt finden müßte. — Von dem Besessenen unterscheidet sich der vom Geiste Gottes, — wir reden hier zunächst vom Naturgeiste — erfüllte und bewegte Mensch vor allem schon dadurch, daß diese Geisteseinwohnung für ihn die schlechthinige Bedingung seines Daseins und Bleibens überhaupt ausmacht. Durch sie ward er und wird er ohne Unterlaß, was der erste Mensch durch das Einhauchen des göttlichen Odems in seine Nase wurde, eine lebende Seele. Von diesem Anhauch des göttlichen Lebensodems und Einwohnen desselben im Individuum wird aber mit keiner Silbe gesagt, daß er eine eigene, von dem Geiste des Menschen sich unterscheidende, und wohl über denselben sich erhebende, ihn zwingende oder leitende Persönlichkeit sei. Dieser Lebensgeist, also der Odem Gottes als Naturgeist, tritt niemals als ein für sich seiendes Wesen auf, weder unter dem Namen einer Kreatur, noch unter dem einer göttlichen Macht, er redet und handelt nirgends außer und neben dem betreffenden Menschen, er verschwindet sozusagen

in ihm und hinter ihm von dem Augenblick an, wo er in ihn eingegangen ist. Er ist eins mit dem Menschengeiste, nämlich mit dem Geiste seines Fleisches, wie die biblische Sprache lautet. Er ist, wie man jetzt redet, zum lebendigwirkenden Princip seines leiblichen Daseins geworden.

Was geschieht also nun infolge dieses ununterbrochenen Einströmens des göttlichen Schöpfergeistes in den Menschen? Die Antwort wird abermals durch die Genesis gegeben. Durch das Einhauchen des allmächtigen Lebensodems wird der in dem Fleische latente Lebensgeist geweckt oder, was jetzt dasselbe sagen will, stetig erneuert. Denn das Fleisch ist an sich, wie wir oben ausgeführt haben, auch Geist, aber ein noch nicht zur Wirklichkeit gekommener; denn dazu bedarf es einer lebendigen Einwirkung von außen. Unter der fortgesetzten Einwirkung des Geistes Gottes kommt der im Leibe keimartig enthaltene oder schlummernde Lebensgeist des Individuums zur Wirklichkeit. So sind denn im Individuum allerdings zweierlei Geister lebendig, der individuelle, auch Seele genannt, und der absolute, der Naturgeist Gottes, dieser stets aktiv und gebend, jener im Verhältnis zu ihm stets passiv, nehmend. Das Verhältnis ist genau dasselbe wie zwischen der atmosphärischen Luft und dem in der Lunge und dem gesamten Leibe des Menschen sich bewegenden Atem. Der Atem ist so wenig mit der Luft identisch, als diese mit jenem. Jedes von beiden ist etwas Fürsichseiendes. Der Atem wird auch nicht allein durch die einfließende Luft in dem Körper hervorgebracht. Das neugeborene Kind erhält die Atmungsfähigkeit nicht erst dadurch, daß es ans Licht der Welt tritt. Die Organe für das Atmen sind zuvor schon da, also auch das, wodurch sie sich lebendig erweisen. Aber durch die einströmende Luft wird die Lebensthätigkeit in den Organen hervorgelockt. Dann sind es von nun an nur die zwei, welche miteinander zur Konstituierung des Lebens verbunden bleiben müssen, die den Leib selber schon erfüllende Luftmasse einerseits und andrerseits die atmosphärische Luft, durch welche jene erhalten, erfrischt, gestärkt, gereinigt wird. Die Vergleichung dieser zwei Faktoren mit den beiden konstituierenden Faktoren des Individuallebens überhaupt, ist keine willkürlich-ersonnene, sondern sie stützt sich auf den ganzen Hergang des individuellen Menschenlebens auf seinen niedersten wie seinen höchsten Stufen. Nur mit dem Unterschiede, daß im körperlichen

Dasein die dem äußeren, universalen Elemente angehörige Welle des herandringenden Lebens mit der schon vorhandenen individuellen Sammlung lebendiger Flut sofort sich vermischt, weil beide stofflich ein und dasselbe sind, während der von Gott aus- und in den Menschen eingehende Lebensgeist sein Fürsichsein zugleich behält und keinen chemischen Prozeß einleitet, sondern eine neue dynamische Thätigkeit entfaltet.

Mit der Selbstbeschränkung Gottes zu Gunsten der Menschennatur ist aber der Kreis dieser Gottesthat noch weitaus nicht beschrieben. Einmal muß auch die nicht vernunftbegabte Kreatur mit in die Betrachtung hereingezogen werden. Denn die Tier-, Pflanzen-, Mineralwelt ist so gut wie die Menschennatur eine Schöpfung Gottes. Gott ist, wie wir öfters aus der Schrift hervorgehoben haben, ein Gott der Geister alles Fleisches.

Das Felsgestein ebensowohl als die Feuerflamme ist nicht durch irgend einen blinden Naturprozeß aus unbekannten Urbestandteilen geworden, sondern es ist gemacht durch die Kraft, die alles schafft, und würde ohne das Fortwirken dieser Kraft sogleich ein Ende nehmen, in ein Nichts verwandelt werden. Die gegenwärtige Kraft Gottes verleiht dem Tiere sein Atmen und seine Selbstbewegung, der Pflanze ihr Wachstum, dem Steine seinen Zusammenhalt, dem Krystall sein Bildungsgesetz, der Luft selbst ihre Ausdehnung, ihre Elastizität ꝛc. Das sind ja lauter einfache Wahrheiten. Aber nicht ebenso einfach ist die Forderung, sich bei all diesen Bestandteilen des Erdenlebens vor Augen zu halten, daß es eine geistige Potenz universaler, genügender, nährender und tragender Art sein muß, durch welche das alles zu stande kommt und im stande bleibt. Die Allgegenwart Gottes als eine zu jedem einzelnen Naturwesen der untergeordnetsten Gattung in kontinuierliche innere Beziehung gesetzte zu denken, hat etwas dem alltäglichen Gottesbegriffe nicht Zusagendes. Man hat ein Gefühl, als ob es eine Erniedrigung Gottes wäre, einer solchen Anschauung Raum zu geben. Und ohne ein Innerlichsein der Schöpfermacht Gottes in jedem Atom einer geschöpflichen Existenz ist doch kein Zusammenhalt derselben denkbar, ebenso wenig wie ohne ein Umgebensein derselben vom Geiste Gottes auf allen Seiten. Wie grobsinnlich auch solche Ausführungen der schaffenden Allgegenwart Gottes und seines Geistes dem sogenannten Gebildeten vorkommen mögen — er wird nicht einen

Buchstaben von denselben abthun können, wofern er sich überhaupt die Mühe geben will, die Idee der Allgegenwart in ihre äußersten Verzweigungen unermüdet und vorurteilslos zu verfolgen. — Welch eine ungewohnte Anschauung giebt das aber in der That hinsichtlich dessen, was wir die Selbstentäußerung Gottes im Werke der Schöpfung genannt haben! Denn auch hier liegt es ja auf der Hand, daß von einem Offenbarwerden der Geistesmajestät Gottes im gewöhnlichen Sinne keine Rede sein kann. Es bleibt also nichts übrig, als das Zugeständnis, daß Gott durch seinen Geist allenthalben in der sichtbaren Welt bis in ihre tiefsten Gründe hinab und hinauf in ihre höchsten Höhen in die einzelnen Naturwesen eingeht, in ihnen gegenwärtig bleibt, also sich auf sie und durch sie beschränkt und zu ihnen erniedrigt.

Es ist noch ein drittes Gebiet des Universums, das höher liegt, als die beiden vorhergehenden, innerhalb dessen aber die gleichen Aussagen wie dort Platz finden. Die heilige Schrift redet viel von dem Sein oder Wohnen Gottes im Geist oder Herzen der Gläubigen. Eine der eindrucksvollsten Stellen ist das Wort des scheidenden Heilandes an seine Jünger Joh. 14, 23: Wer mich liebet, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben und „wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen." Es soll also Gott der Vater und mit ihm der Sohn, der Menschensohn, der zum Vater erhöhte und bei ihm verklärte, zu dem einzelnen Menschen sich nahen und von Stund an ein Dasein in dieser konkreten Persönlichkeit eines Jüngers Jesu beginnen. Die Erklärer weichen zwar teilweise dieser Vorstellung aus. Indem sie das παρ' αὐτῷ im Unterschiede von ἐν αὐτῷ pressen, beschränken sie sich auf die Vorstellung eines bleibenden unsichtbaren Besuches im Hause des Gläubigen. So Meyer z. d. St. unter Beiziehung der Glosse Luthers: „sie herbergen bei ihm, wollen täglich seine Gäste, ja Haus- und Tischgenossen sein." So schön indessen diese Erläuterung ist und so wenig man Ursache hat, dieselbe geradezu abzulehnen, so entspricht sie doch nicht dem wirklichen Sinne der unio mystica, die Meyer selbst hier findet und von dem Wohnen Gottes unter Israel, oder dem der Schechinah bei den Frommen getrennt halten will. Denn der Gedanke, daß Jesus, der erhöhte Heiland, als Gast und Hausgenosse sich irgendwo niederlasse, ist, außer etwa der Stelle Offenb. 3, 20 dem

Neuen Testamente fremd, während das Einkehren Gottes oder Christi durch den heiligen Geist im Herzen eines Christen eine ganz geläufige Vorstellung ist und durch Aussprüche wie im hohenpriesterlichen Gebete Kap. 17, 23. 26: ich in ihnen und du in mir, oder 1. Joh. 3, 24: daran erkennen wir, daß Er in uns bleibet, an dem Geist, den er uns gegeben hat, oder das paulinische Gal. 2, 20: Christus lebet in mir, seine klar umgrenzte Bedeutung hat. Ohnehin würde an dem Gedanken im allgemeinen durch jene ausweichende Erklärung nichts geändert werden. Schon darum nicht, weil das Kommen und Gegebenwerden des heiligen Geistes in die Herzen der Jünger Jesu und sein Wohnen in denselben unter den Aussprüchen des Neuen Testamentes eine breite Stelle einnimmt, die Anwesenheit des Geistes Gottes aber ohne den Vater und den Sohn an sich nicht gedacht werden kann. Dann aber auch darum nicht, weil die Idee eines Besuches, den der Vater und der Sohn im Hause, unter dem Dache eines Gläubigen ausführt (wofern nämlich letzterer ein solches Dach hat!), auch nicht bis zur Vorstellung der Anwesenheit zweier unsichtbarer Gäste herausgebildet werden könnte, die seine beständigen Begleiter und Gesellschafter wären. Denn dann müßte auch irgend eine Spur davon vorhanden sein, daß ein Reden mit dem also Beglückten, und ein segensvolles Handeln dieser himmlischen „incolae“ dem Verfasser jener Schriftstellen vorgeschwebt hätte. Und da hievon nichts bekannt ist, so wäre die Folge davon, daß wir nicht wüßten, wie man diese Offenbarungsweise des Vaters und des Sohnes näher sich ausmalen soll. Mit einem Worte: die erhabene Idee der unio mystica, die nur bei gänzlichem Mangel an persönlicher Erfahrung in den Sachen des vollendeten Christenlebens verworfen werden kann, fordert unerläßlich die Vorstellung eines Seins der göttlichen Personen im Innern des wiedergeborenen Christen. Der Vater und der Sohn im heiligen Geiste nahen dem Geiste oder dem Herzen — die beiden Ausdrücke bedeuten hier ganz das Gleiche — des Auserwählten und gehen mit ihm eine unsichtbare, geheimnisvolle Verbindung ein. Von dieser Verbindung aber wird nicht nur in der Regel nach außen nichts kund, es hat auch derjenige, dessen Inwendiges also zu einem Tempel des dreieinigen Gottes erwählt ward, für gewöhnlich ohne besondre Reflexion nicht die Empfindung, als ob er ein andres geistiges Wesen in sich be-

herberge. Durch den Geist Gottes aber trägt er allerdings das unzweideutige Zeugnis in sich, daß das wirklich der Fall sei. Es ist eben eine allseitige Einigung; es ist gleichsam — aber nicht wirklich — eine Verschmelzung der himmlischen Persönlichkeit oder wenn wir so wollen, der himmlischen Persönlichkeiten, mit der erneuten irdisch-menschlichen eingetreten; das höchste Wesen hat sich, wie Chr. Fr. Richter es ganz treffend ausspricht, mit diesem Herzen zu einem Geist vertraut. Aber von einer Anwesenheit eines oder zweier oder dreier anderer Ich in dem einen Ich kann nicht gesprochen werden. Und da niemals ein Geist in einem andern Geiste sein kann, so daß beide ihr selbständiges, bewußtes und freies Leben behalten, was ja nicht anders, denn als ein zwiespältiges geistiges Dasein existieren könnte, nämlich so, wie bei der Besessenheit (bei welcher übrigens das Nebeneinander der verschiedenen Geister sich auf das Bewohnen eines und desselben Leibes beschränkt und mit einer seelischen Union nichts zu thun hat): so kann die Einwohnung Gottes im gläubigen Menschen eben auch nur wieder als eine Selbstbeschränkung Gottes prädiziert werden. Der Offenbarungsakt ist also dem andern, in dem Fleische des Menschen und in den sämtlichen Naturwesen sich darstellenden, ganz homogen.

Es steht uns nunmehr fest, daß Gott im Werke der Weltschöpfung wie in dem der Welterlösung seiner Macht und Herrlichkeit Schranken gesetzt habe, daß er von der Höhe des Urhebers aller Dinge in die Niedrigkeit des Geschöpfes selbst herabgestiegen sei, daß er, den aller Himmel Himmel zu fassen nicht vermögend sind, den kleinsten Raum für sich nicht zu klein gefunden habe, um in demselben zu verweilen und sich gleichsam unter der Hülle der Kreatur zu verbergen, als ob er gar nicht da wäre, ja um alles zu sagen, daß er auf den Glanz seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit verzichtet habe, um innerhalb eines sündigen Menschenlebens seine geheimnisvolle Gegenwart spürbar und wirksam werden zu lassen. Sind das alles Aufstellungen, welchen vom Standpunkte der Schrift und des wirklichen Christenglaubens kein Widerspruch entgegengesetzt werden kann, so ist die Idee einer Selbstdepotenzierung Gottes nicht nur überhaupt der Wahrheit gemäß, sondern sie ist sogar der vollkommen sachgemäße Ausdruck für die gesamte Selbstoffenbarung Gottes, und eine christliche Glaubens-

lehre ist ohne dieselbe geradezu unmöglich. Dann kann aber auch die Anwendung dieser Kategorie auf den Geist Gottes keiner Schwierigkeit unterliegen. Denn der Geist Gottes ist in allen Dingen wie Gott selbst, und Gott ist wie sein Geist. Alle seine Werke thut Gott nur durch seinen Geist und in demselben. Wo Gott ist, da ist auch sein Geist. Und wie Gott sich offenbart, so offenbart sich auch der Geist Gottes. Das Herabsteigen des heiligen Geistes in das Gebiet der Kreatur ohne irgend einen Unterschied des Seins, Wesens und Wirkens desselben in den geschaffenen Dingen, ist eine Thatsache ewiger Wahrheit und einer der gewaltigsten Pfeiler, auf welchen die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes ruht. Wir haben für diese Seite der Lehre vom heiligen Geiste den Namen der Naturwerdung gebraucht, um die Homousie der Geistesoffenbarung mit der Erlösung anzudeuten. An sich gebührt der Name dem Werke der Schöpfung ebensowohl wie dem der Erlösung. Denn die Fleischwerdung des Sohnes ist ja auch nichts andres als eine Naturwerdung, und die Schöpfung ist nicht vom Vater allein, sondern vom Vater durch das Wort im heiligen Geiste vollbracht.

γ) Die Naturwerdung des heiligen Geistes im göttlichen Reichsplan begründet.

Auf dem Unterbau dieser universalen Wahrheit wird sich nun auch das, was wir in unserer exegetischen Darstellung unter der Bezeichnung: Naturwerdung des heiligen Geistes eingeführt haben, nicht mehr wie eine bloße wunderbare aber willkürliche Dekoration der Reichsgottesgeschichte ausnehmen, sondern als ein aus der Konstruktion des gesamten göttlichen Reichsplanes in gesetzmäßiger Weise herausgewachsenes eigentümliches Gebilde. Wenn der Geist Gottes nach seiner Eigenschaft als schaffende und erhaltende ewige Macht in allen Kreaturen so gegenwärtig ist, daß die Sprache dafür keinen andern Ausdruck hat, als den eines räumlichen Seins, eines Da—seins, so ist es nichts Widersprechendes, daß derselbe Geist des einen und andern kreatürlichen Lebens sich bedient, um mittelst desselben eine besondere Absicht Gottes in Betreff des geistlichen und sittlichen Lebens der Menschheit zur Verwirklichung zu bringen. Das Wasser der Taufe ist geisterfüllt an sich selbst, ehe es zum Vollzug der heiligen Handlung dient.

Es ist nur eben nicht der Geist als heiligender, wiedergebärender und seligmachender, der in ihm wohnt und wirkt, sondern der Geist, der die bewußtlose Natur schafft. Wäre dieser Geist nicht in jedem Wassertropfen gegenwärtig, so wäre nichts da, was dieses flüssige Element zusammenhielte, es könnte gar nicht Wasser sein. Dieser Geist aber, welcher dem Wassertropfen diesen natürlichen Zusammenhalt samt allen damit verbundenen leiblich wirkenden Kräften giebt, das ist eben derselbe Geist, welcher in der von Christo eingesetzten und mit seiner Verheißung versehenen Handlung dem Wasser nunmehr auch eine höhere, geheimnisvoll leiblich wirkende Kraft verleiht. Anders ausgedrückt: das Wasser ist an sich selber Geist, weil es eine von Gottes Geist gesetzte Kreatur ist. In der Taufe kehrt der Geist, welcher dem Wasser diese Wesenheit verleiht, die höhere Offenbarungsmacht, die ihm eigen ist, hervor und befruchtet das irdische Element durch himmlische Gaben, die er in demselben und mit demselben dem Täuflinge zuführt. Da andrerseits der letztere nicht bloß aus einem sinnlichen und einem übersinnlichen Bestandteile zusammengesetzt ist, sondern ein leibliches Leben besitzt, das geistverwandt, und ein geistiges, das dem Leibe verwandt ist, so geschieht auch mit der Zuleitung dieser himmlischen Kräfte in die Person des Täuflings nichts schlechthin Neues; es wird nur das an sich schon vorhandene, das geistartige Leibesleben, offenbar und thätig gemacht, während es ohne das von Gott verordnete, für diesen Zweck daher unbedingt bindende Mittel, nicht zum Vorschein kommen, sondern energielos bleiben würde. Der heilige Geist selbst vermischt sich freilich nicht mit dem Wasser; er wird auch seinem Wesen nach nicht in das Wasser verwandelt. Das Verhältnis ist, wie nicht genug betont werden kann, jederzeit nur ein dynamisches; es ist nur die fortgehende Lebenserregung, welche vom Geiste Gottes auf das Wasser ausgeht, die in demselben ruhende Potenz weckt und dasselbe in den Stand setzt, Lebensfunktionen auszuüben. Wir nehmen ein andres Beispiel, das der Taube, in deren Gestalt der heilige Geist auf Jesum herabkommt. Zwar hatten wir hier wie bei der Gestalt der sieben Flammen, in welchen der heilige Geist von dem Verfasser der Apokalypse geschaut, und wie bei dem Lamme, unter dessen Figur Christus selbst angebetet wird, den Vorbehalt zu machen, daß diese Erscheinungsweise vielleicht nicht auf den Augenblick der Taufe

Christi beschränkt, vielmehr als eine bleibende oder stets wiederkehrende Offenbarungsform im Reiche der Herrlichkeit dem wunderbaren Reichtum der göttlichen Phänomene einverleibt sein dürfte. Indessen sind wir fern davon, hierüber auch nur eine direkte Vermutung aussprechen zu wollen. Der Hergang in unserem Falle ist aber derselbe wie bei dem Wasser der Taufe. Das animalische Leben wird aus einem bloßen Produkt und einer Wirksamkeitsstätte des Naturgeistes Gottes ein solches für den heiligen Geist. Dieser nimmt nicht nur die sichtbare Gestalt der Taube an, wie man etwa eine Maske vors Gesicht nimmt, sondern er verwandelt die bloß leibliche Fähigkeit, durch Mitteilung von Lebenswärme irdisch-leibliches Leben hervorzurufen, in das Vermögen, Ströme überirdischen Wesens auf Jesum ausfließen zu lassen. Diese Emanationen finden ein homogenes Element in der Gesamtpersönlichkeit des Herrn schon vor. Sie erzeugen daher oder erregen keine andre Kreatur als die schon vorher dagewesene. Sie vermehren nur und erhöhen das Bisherige. Die Taufe Christi ist keine Wiedergeburt. Sie ist nur eine feierliche, öffentlich durch Gottes Stimme selbst bezeugte Bestätigung, daß in diesem Manne die Quelle der Gottesgemeinschaft bereits fließe, und sie vermehrt den angeborenen und allmählich angewachsenen Reichtum durch eine abermalige aber konzentrierte Erneuerung. Dabei heben wir noch besonders hervor, daß keinerlei Grund vorliegt, diese Sendung des heiligen Geistes auf den Geist Jesu zu beschränken. Eine solche Einseitigkeit der himmlischen Gabe an den Sohn, an welchem der Vater Wohlgefallen hat, taugt nicht in den Zusammenhang der Heilsgeschichte. Jesus ist durch den heiligen Geist gezeugt. Sein Leib ist es, an welchem das Werk der Erlösung hängt. Der Leib bedurfte um nichts weniger der überirdischen Zuflüsse als der Geist. Die brütende Taube — denn in dieser Eigenschaft erscheint sie ja unverkennbar — weckt in dem Leibe Jesu die großen Wunderkräfte, mit welchen er hernach auf den Plan tritt, so wie der Geist Gottes im Anfang die Keime alles irdisch Seienden, welche im Wasser verborgen waren, zum Aufgehen brachte; sie steigert durch die himmlische Lebenswärme, die sie dem verborgenen Geistleibe Christi zuführt, die Qualität aller Stoffe und Organe, welche jetzt dem großen Kampfe mit dem Teufel und seinem Reiche in der alsbald nachfolgenden Versuchung gewachsen sein

müssen; sie durchströmt ihn mit neuen göttlich-reinen Lüften, in deren heiliger Frische und Stärke seine Atemzüge aus- und eingehen und ihn in den Stand setzen, den Verwesungshauch der Welt zu ertragen und zu überwinden und seinen Jüngern den Odem der Ewigkeit einzuflößen, den er vor seinem Abschiede nach Joh. 21 ihnen gegeben hat. In allen diesen Richtungen war eine Befestigung, eine neue reichlichere Ausstattung des Leibes Christi zum Beginn seines Erlöserlaufes notwendig und unentbehrlich, so gewiß als der gewöhnliche Mensch vor einer ungewöhnlich anstrengenden Unternehmung sich mit neuen körperlichen Mitteln zu derselben rüstet oder noch besser: so gewiß Elias dort der wunderbaren Speise bedurfte, die ihm der Engel in der Wüste reichte, um in Kraft derselben die 40 Tage und 40 Nächte nach dem Horeb zu wandern. Wäre es bei Jesu nicht um die leibliche Befähigung zu seiner einzigartigen Aufgabe ebenso sehr zu thun gewesen, als um die geistige, so wäre nicht zu begreifen, warum der heilige Geist gerade die Gestalt einer Taube angenommen hätte, um ihm das zu bringen, was er jetzt bedurfte. Nirgends in der Schrift wird das Kommen des heiligen Geistes zu einem Menschen durch ein Tier vermittelt. Immer ist es entweder ein unsichtbarer, nur an seinen Folgen zu erkennender Vorgang, wie jenes Fallen (oder „Springen") des Geistes auf die Propheten, oder ein solcher, der sich an gewisse elementare Feuer- oder Lufterscheinungen knüpft, oder es geschieht die Zuwendung des göttlichen Geschenkes durch Wort und Handauflegung andrer Menschen. So entspricht es der Natur der Sache. Denn wenn auch die Körperkräfte bei einem Simson eine bedeutende Rolle spielen, so ist es doch auch bei ihm, wie bei andern solchen Helden, die wunderbare Stärke des Gemütes, die den Angelpunkt seiner Thaten ausmacht. Der Körper als solcher hat jedenfalls sonst bei keinem der Richter, Propheten u. s. w. einen wesentlichen Anteil an seiner Berufung. Bei Jesu aber trifft das zu. Denn die Selbstentäußerung der Gottheit im Erlösungswerke besteht in der Fleischwerdung, in der Opferung des Blutes und in der leiblichen Wiederkehr des Herrn aus dem Grabe. Die Zubereitung seines Geistes zum Rettungsdienste an der Menschheit hatte zur unerläßlichen Voraussetzung die Zubereitung des Leibes. Durch Menschenhand und durch ein Wort aus menschlichem Munde konnte diese nicht geschehen. Das sündige, erlösungsbedürftige

Geschlecht konnte keinen Vertreter stellen, durch welchen Gott dem einigen Sohne als Heiland eben dieses Geschlechtes seinen Geist, den Urheber des höchsten leiblichen und seelischen Lebens bringen lassen konnte. Ein vom heiligen Geist erfülltes animalisches Leben vereinigt mit einem unmittelbar von oben herkommenden Worte Gottes war es, was bei Jesu an die Stelle der sonstigen Vehikel der göttlichen Lebensmitteilung treten mußte. Denn das Objekt dieser Mitteilung war ein doppeltes. Es war die im Fleisch erschienene ewige Liebe nnd Weisheit auf der einen und das unendliche, vollkommene, sichtbare Organ derselben auf der andern Seite. Wäre an der Leiblichkeit bei Jesu nicht auch soviel als an seinem Geiste, d. h. alles gelegen, so wäre nicht einzusehen, warum die Neuausrüstung des Sohnes mit dem höchsten Maße der Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft nicht auch durch das bloße Reden vom Himmel herab hätte zu stande gebracht werden können, wie eine solche Stimme ja nicht nur hier, sondern auch in andern entscheidenden Augenblicken der Geschichte Jesu ergieng, und sogar in ausgedehntem Maßstabe und unter den überwältigenden Zeichen einer unmittelbaren Gottesthat von dem Volke Israel am Sinai erlebt wurde (Exod. 20). Daß die sichtbare Erscheinung eines solchen Tieres gewählt wurde, welches nicht nur als Abbild der vollendeten Reinheit und Sanftmut von jedermann verstanden werden, sondern auch allein unter allen dieser Gattung angehörigen Geschöpfen das göttliche Geschäft des Lebenweckens und Lebenmitteilens in unvergleichlicher Weise darstellen konnte, ist ein Beweis, daß es am Jordan um beides sich handelte, um die Heiligung und Erneuerung des Fleisches der Menschheit und um einen Neuen Geist des Glaubens und der Liebe.

δ) Verhältnis des Geistes und des Sohnes in der Naturwerdung.

Wenn wir oben die Naturwerdung des heiligen Geistes mit der des Sohnes zusammengestellt haben, so entgeht uns darüber nicht der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Thaten göttlicher Selbsterniedrigung. Die Naturwerdung des Sohnes gehört nur der Menschheit. Ihre Natur hat der Sohn Gottes angenommen und mit seinem göttlichen Wesen vereinigt, sie in die Einheit seiner Person aufgenommen, wie die kirchliche Lehre ganz richtig sich ausdrückt. Mit dem übrigen kreatürlichen Sein

hat der Erlöser in Betreff seiner selbst nichts zu thun. Die Naturwerdung des heiligen Geistes ist keine persönliche in dem Sinne, daß die Naturwesen von ihm in die Einheit mit ihm selbst aufgenommen würden. Er geht nicht in sie ein, um selbst diese oder jene Kreatur zu sein, wie das Wort, das von Anfang war, in das Fleisch kam, um selber Fleisch zu sein, Menschengestalt annahm, um ein wirklicher Mensch unter den Menschen zu sein. Sondern er nimmt sich ihrer an, teilt sich ihnen mit, verhüllt sich in sie, um sie als Gottes Geschöpfe als irdische und zeitliche Lebewesen darzustellen und zu erhalten, ein jedes nach seiner Art. Das thut er in seiner Offenbarungssphäre als Naturgeist. Er thut aber dasselbe auch, um einzelne unter ihnen als Offenbarungsstätten und Vehikel einer besonderen beseligenden und heiligenden Gottesgnade darzustellen. Und darin beweist er sich auf seine ureigene Weise als der Geist der Gnade und der Heiligung, indem er das Heil der Menschheit in Christo durch diese Mittel fördert. Der Offenbarungskreis des Sohnes Gottes in seiner Menschwerdung ist zentral. Der des heiligen Geistes umspannt die ganze Schöpfung des Himmels und der Erde in allen ihren Stufen und Arten. Er ist im weitesten Sinne des Wortes peripherisch. Die Idee der Einheit und die der Vielheit und Mannigfaltigkeit reichen sich in diesen beiden Offenbarungsgebieten die Hand, um die Herrlichkeit Gottes nach allen ihren Momenten an den Tag zu bringen.

Das peripherische Moment in der Selbstoffenbarung des heiligen Geistes könnte leicht dahin verstanden werden, als ob die Einheit bei ihm zurücktrete und gleichsam von der Menge seiner Werke verschlungen würde. Nun haben wir zwar auf Grund der neutestamentlichen Schilderungen der Geistesoffenbarungen, insbesondre des Pfingstwunders und des apokalyptischen Bildes von den sieben Feuerflammen vor Gottes Stuhl und im Einklang mit dem Trinitätsdogma der Kirche die Auktorität des göttlichen Wortes für die Überzeugung in Anspruch genommen, daß der Begriff von Maß und Zahl nicht als dem Wesen Gottes zuwiderlaufend abgewiesen werden dürfe. Wir wiederholen diese unsre Behauptung mit dem Hinweise darauf, daß, wenn diese scheinbar rein materiellen Kategorien von der Idee Gottes schon um dieses Scheines willen ausgeschlossen werden, dann mit der gleichen Willkür alles, was sonst in der Lehre von Gott an eine sinnliche Vorstellung er-

innert, — und welche Aussagen über ihn thun das nicht? — ebenfalls bis auf die letzte Spur ausgefegt werden muß, und daß dann überhaupt keine Theologie mehr möglich ist, es sei denn innerhalb der Grenzen der formalen Logik. Wir können uns auch nicht auf die Entgegnung einlassen, daß man wohl einen „Unterschied" zugestehen wolle, der auch im göttlichen Wesen stattfinde, nur keine Vielheit und keine Zertrennung. Eine solche Korrektur giebt keinen bessern Text. Denn wo Unterschiede sind, da ist unfehlbar ein Mehreres und wo ein Mehreres ist, da sind Teile eines Ganzen. Der bloße Ausdruck „Unterschied" windet dem Gegner die Waffe aus der Hand. Denn das Wort kommt von „scheiden" her und der erste Teil desselben nötigt uns die Vorstellung von Zwischenräumen auf. Der Leser wird also durch diese Einwendung auf die Meinung gebracht, daß die ihm vorgetragene Lehre sich in dem Kreise unphilosophischen Denkens bewege, der man mit geläuterten Begriffen aufhelfen müsse. Das nicht mit hinreichender Sorgfalt analysierte Wort muß an die Stelle wirklicher Begriffe treten. Das ist ein vielgebrauchter wissenschaftlicher Unterschleif. Der Gegner ist sich wohl meist nicht bewußt, daß er es mit einem solchen zu thun hat. Er glaubt einen Standpunkt des Urteils einzunehmen, weil er sich über das, was man sagen und nicht sagen kann, keine Klarheit verschafft hat. Das kann aber die Diskussion solch tiefgreifender Fragen nur verwirren und unheilbar machen. — Wie also bei dem eben erwähnten, am stärksten ins Auge fallenden Beispiele, so weisen wir auch in der Lehre vom heiligen Geiste die erwähnte Art der Kritik als unstatthaft zurück.

d) Die ununterbrochene Dieselbigkeit der Geistesoffenbarung.

Um so entschiedener müssen wir nun auch die Kontinuität der Geistesoffenbarung vom ersten Anfang bis jetzt und für die ganze noch übrige Weltzeit hervorheben, also die Identität des Geistes in allen Arten seines Wirkens. Denn es kann sich nicht verbergen, daß in der gewöhnlichen Anschauung der Geist Gottes nur wie ein Phänomen geachtet ist, das in einzelnen Fällen aus dem Hintergrunde der Ewigkeit hervorkommt und wieder zurücktrit, etwa so, wie die Engel nur hin und wieder, zu gewissen Zeiten und unter gewissen Umständen in der Schrift

auftreten, um dann wieder zu verschwinden. Das Vorurteil von der Minderwertigkeit des Alten Testamentes gegenüber dem Neuen hat es namentlich zuwege gebracht, daß der Geist Gottes aus einem ganz andern Gesichtspunkte betrachtet wird als Gott selbst, mit welchem er doch ein und dasselbe Wesen ist. Dem gegenüber muß immer wieder betont werden, daß der Geist, wie er gleich anfangs der Schöpfung vorsteht, so auch von da an ein in sich festgeschlossenes, eng ineinander greifendes Werk durch alle Zeiten hindurch geführt hat und bis zum Ende führen muß. Von dem Augenblick an, in welchem die Welten durch ihn als den Vermittler des Wortes ins Dasein traten, ist er von diesen seinen Werken nicht einen Augenblick gewichen. Von seinem Dableiben und Ausharren bei seinen Kreaturen hängt die Fortdauer und lebensvolle Entwicklung der Natur wie der Geisteswelt unbedingt ab. Die Ausgießungen des heiligen Geistes — so nennen wir billig jede epochemachende Mitteilung neuer himmlischer Lebenskräfte an die Welt — sind keine unvermittelten, sporadischen Ereignisse, durch ein vorübergehendes Bewegen des Himmels und der Erde hervorgerufen: es sind nur konzentrierte Lebensäußerungen des göttlichen Geistes, die sich zum ganzen Zusammenhange verhalten wie der Sturm zum fortdauernden Wehen der Luft und die Hochflut zum glatten Meeresspiegel. Bei tieferem Eindringen in die Schriftwahrheit erkennt man die Vorbereitungen wie die Nachwirkungen solcher Hauptbegebenheiten im Offenbarungswerke des Geistes und kann dieselben ebenso bis an ihren Ursprung am Anfang der Welt zurück verfolgen, wie hinaus bis an ihre Einmündung in die Ewigkeit. Daß er aber beinahe in dem ganzen Umfange seines Reiches nur wie hinter einem Vorhang arbeitet, ist eine der ersten Ursachen von jener Blindheit des Menschengeistes für ihn, welche Christus mit den Worten kennzeichnet: die Welt *siehet* ihn nicht und kennt ihn nicht (Joh. 14, 17).

An der Festhaltung des Begriffs von der ununterbrochenen allgegenwärtigen Anwesenheit des Geistes in der Menschheit wie in der ganzen übrigen Kreatur ist für einen Grundgedanken der christlichen Dogmatik noch besonders viel gelegen. Es ist die Lehre betreffend den Übergang, das Ausstrahlen und Ausströmen des neuen Lebens von dem auferstandenen Leibe des Herrn auf die Welt. Dieses Wort hätte keine Handhabe, bei der wir es fassen könnten, wenn wir uns den Vorgang nicht als einen himmlischen

Naturprozeß denken dürften. Was sollen wir, fragt mit einigem Rechte die rationalistische Theologie, was sollen wir uns dabei vorstellen, wenn man uns sagt, von dem Leibe eines soeben wunderbarerweise aus dem Tode wieder auferstandenen, einzelnen Mannes gehe eine Wirkung aus, welche alle irdischen und himmlischen Geschöpfe lebenskräftig berühre und sie also gleichsam bleibend auf sich konzentriere, wie die Radien einer Kreisfigur sich sammeln in den einen Mittelpunkt? Wenn man auch, werden sie fortfahren, diesen Leib Jesu von Nazareth als etwas von allen sterblichen Leibern ganz Verschiedenes gelten lassen wolle, wie es ja sein müßte, wenn es eine wesenhafte Auferstehung wäre: so sei doch Jesus in den 40 Tagen seines geheimnisvollen Wandels auf Erden eben wieder eine bestimmt umgrenzte Menschengestalt neben anderen ihr ähnlich scheinenden gewesen, habe als Individuum mit Individuen verkehrt und wie man glauben solle, sogar irdische Stoffe wie früher zu sich genommen. Worin würden also dann die Radien bestanden haben, welche von ihm auf die Menschheit, ja auf das Universum sollten ausgegangen sein? — Man wird diesen Einwürfen gegenüber zwar einigen Rückhalt haben, wenn man daran erinnert, daß die Sonne als Mittelpunkt eines astronomischen Weltsystemes auch ihre Strahlen auf überirdische und irdische Körper ausgehen lasse und ihnen Licht und Wärme mitteile. Der Leib Jesu in der Beschaffenheit, welche ihm von der Auferstehung her eigne, könne mit dem Maße eines sterblichen Leibes nicht gemessen werden; er habe die Natur eines Himmelskörpers und zwar eines solchen von metaphysischer Leiblichkeit, nicht bloß von stofflicher, wie die Sonne. Und daß er ein einzelnes sei unter vielen ähnlich aussehenden, komme dann bei ihm noch weniger in Betracht als bei der Sonne, bei welcher das Gleiche stattfinde. Diese Begründung könnte unter Voraussetzung der wunderbaren Verwandlung des Leibes Jesu nicht zurückgewiesen werden. Es würde aber doch noch eine Lücke in unsrer Begriffsbildung übrig bleiben. Denn die Einwirkung der Sonnenstrahlen auf die andern Weltkörper ist bedingt durch das Vorhandensein eines Mediums, von dem sie aufgenommen und ihren Objekten zugeleitet werden. Und dieses Medium wissen wir bei der Erde wenigstens mit Sicherheit zu nennen — die Atmosphäre, ohne welche weder die Erleuchtung noch die Erwärmung unsres Planeten möglich wäre. Welches

wäre nun das Medium für die Erleuchtung und Erwärmung der übernatürlichen Leiblichkeiten, in welches die von der Lichtsquelle herfließenden Lichtsstrahlen zuerst sich ergießen könnten, und durch welches in den zu erleuchtenden und erwärmenden Gegenständen die Aufnahmefähigkeit begründet, die Stätte bereitet würde? Die Antwort ist einfach. Es ist der Geist Gottes, welcher mit seinen physischen sowohl als mit seinen hyperphysischen Kräften die ganze Schöpfung, vor allem die gottebenbildliche Kreatur umfaßt und durchdringt, und auch alles Leibliche, was vor unserm Auge vereinzelt dasteht und ohne unmittelbare Verbindung mit dem Geistesleben des Universums zu existieren scheint, mit unsichtbaren Banden aneinanderhält und ineinanderfügt, so wie die Luft — worauf wir stets zurückzugreifen haben — in alles Geschaffene, das wir vor uns sehen, einen unsichtbaren Zusammenhang bringt, und dasselbe zu einer realen Einheit verknüpft. Der Geist Gottes, welcher genau in derselben, nur weit erhabener zu denkenden Weise, das Universum in seinem Schoße trägt, und in dem Menschensohne seinen Zentralsitz hat, der bildet das Medium, in welchem die Kraft des neuen, überirdisch-leiblichen Lebens ihre Stätte findet. Er grundiert sozusagen das ganze Menschheitsleben aller Zeiten, aller Orte, aller Welten, er grundiert es nach Leib und Geist für das Gemälde des neuen himmlischen Wesens, das durch den auferstandenen Jesus im Weltall sich enthüllt. In seiner Macht bricht die Fülle der göttlichen Lebensradien aus der Zentralsonne der sichtbaren wie der unsichtbaren Schöpfung, dem Leibe Christi hervor; durch ihn hindurch geht sie ihre Lichtsbahnen zu der Menge der Sterblichen, um derentwillen der Sohn Gottes ins Fleisch kam, um den Tod und des Todes Grauen wegzunehmen und das Grab mit nie geahnter Herrlichkeit zu umkleiden.

α) Begriff des Geistes überhaupt.

Durch die Klarstellung des Begriffs vom heiligen Geiste hindurch führt der Weg zur Definition und Entwicklung des Begriffs vom Geist überhaupt. Der Gang ist dem sonstigen logischen Verfahren entgegengesetzt. Sonst wenn man einen Einzelbegriff bestimmen und auseinanderfalten will, hebt man mit dem Allgemeinbegriff an und legt die hiebei sich ergebenden Momente dem ersteren zu Grunde. Ich werde, wenn ich das

Wesen des Ur-, des Natur-, des Weltmenschen erklären will, zuerst sagen, was überhaupt ein Mensch ist und dann aus den besonderen Prädikaten, welche jeder dieser Menschenarten zukommen, die Idee jeder einzelnen zusammenfügen. Es ist derselbe Kanon, nach welchem auch die Idee des Christentums aus der Idee der Religion überhaupt als ihrem Oberbegriffe abzuleiten versucht worden ist, wobei sich aber herausgestellt hat, daß dieses Verfahren zur Zerstörung der Idee des Christentums statt zu ihrem Aufbau führt. Die Ursache hievon hat sich darin gefunden, daß das Christentum nicht eine Spezies ist von dem vorausgesetzten genus Religion, sondern etwas seinem Wesen nach ganz Einziges, mit gewissen Erscheinungen im Leben der Menschheit nur nach gewissen äußerlichen Rücksichten vergleichbar, und zu den unter dem Allgemeinbegriff der Religion zusammengefaßten Erscheinungen noch einen fundamentalen Gegensatz bildend. Ein ähnlicher Fall ist es mit der Idee des Geistes. Es scheint das Natürliche zu sein, daß man, um den Geist in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen, dem Menschengeist überhaupt, dann dem Einzeln- dem Familien- dem Nationalgeiste ꝛc. sowie der außerirdischen Geisterwelt, zu definieren, zuerst das Gemeinsame in all diesen Subjekten aufsuche und das Besondre dann aus demselben ableite. Dann müßte aber auch das Wesen des Geistes Gottes sich unter dieses Allgemeine unterordnen lassen. Und das, was man sonst unter der außermenschlichen Geisteswelt sich denkt, müßte behandelt werden, wie wenn es ein Gegenstand allgemeiner Erfahrung wäre. Denn der Oberbegriff wäre aus der letzteren genommen und in Ansehung des Geistes Gottes kann wenigstens das Prädikat der Erfahrungsmäßigkeit postuliert werden. Die Engel aber und die Mächte der Finsternis sind nur ein Objekt des Schriftglaubens und einer sehr eingeschränkten Empirie, daher auch im Gebiete des natürlichen Erkennens meist als nicht vorhanden betrachtet. So bekämen wir dann, um auf dem Wege der Induktion den Begriff des Geistes zu formulieren, ein dreifaches höchst disparates Gedankenmaterial, zuerst den unserem natürlichen Denken unmittelbar gegebenen, in den Bereich der Empirie fallenden Menschengeist, hernach den jenseits des natürlichen Erkennens sich manifestierenden, im Glauben zu ergreifenden, aber der allgemeinen Erfahrung zugänglichen Gottesgeist, und endlich eine Art von Geist, welche wegen mangelnder allgemeiner Er-

fahrung von ihr bei der Feststellung eines universellen Geistesbegriffes nicht mit berücksichtigt werden kann. Daß aus solchen grundverschiedenen Elementen ein vollständiger, in sich geschlossener Gedanke sich nicht zusammenfügen läßt, ist einleuchtend. Das Ergebnis würde das gleiche sein wie beim Religionsbegriffe. Der Gottesbegriff würde den Allgemeinbegriff des Geistes zerstören. Denn ein Wesen, welches das All in sich befaßt einerseits, und solche Wesen, welche nur eine einzelne Seite des Alls darstellen andrerseits, können einander nicht koordiniert sein. Der Mensch kann nicht neben Gott eine Stelle in einem Ganzen einnehmen, das aus Gott und dem Menschen sich zusammensetzen würde. Das wäre aber der Fall, wenn der Gedanke des Gottesgeistes aus dem Gedanken des Geistes überhaupt herausentwickelt werden sollte.

Von selbst ergiebt sich aus dieser Schlußweise, daß das Verhältnis umgekehrt werden muß. Derjenige Geistbegriff, dessen spezifische Art es ist, daß er alle andern Geistbegriffe, denen er gleichgesetzt oder untergeordnet werden soll, in sich auflöst, und der doch mit denselben in einem notwendigen inneren Zusammenhange steht, muß den andern übergeordnet und sie müssen aus ihm abgeleitet werden. Mit andern Worten: was Geist sei, können wir nicht teils an Gott, teils am geschöpflichen Geiste lernen, sondern an Gott allein. Die Prädikate des Menschengeistes wie auch der Geister alles Fleisches, oder des mannigfaltigen Geistes, der in der Natur waltet, müssen vom Geiste Gottes genommen sein, unter keiner Bedingung und in keiner Form umgekehrt. Und dasselbe gilt von den Engeln und Dämonen. Sie tragen den Namen Geister, weil sie von Gott herkommen und so oder so das Wesen des Gottesgeistes repräsentieren.

Mit der Anerkennung dieser Thatsache ist über die Möglichkeit einer Definition des Geistes überhaupt entschieden. Die Antwort auf die Frage: was versteht man unter Geist? kann nicht anders als so lauten, daß sie sich in dem Begriffe des Geistes Gottes konzentriert. Es giebt keinen andern Geist als den Geist Gottes. Im ersten Gang dieser Untersuchungen haben wir scheinbar das Gegenteil gesagt; denn dort heißt es (S. 257), es gebe einen Geist, der nicht Gott ist. Unsre jetzige Behauptung kann aber auch nicht sagen wollen: es gebe keine andere Wesen,

welchen der Name Geist zukomme, als die dritte Hypostase der Dreieinigkeit. Unsre ganze Auseinandersetzung geht ja vom Gegenteil aus. Die anderweitigen Geistwesen sind da, im Himmel, auf Erden und in der Hölle. Aber das, was in ihnen sich kundgiebt als Geist, das ist eine Manifestation Gottes, des Gottes, von dem alles Leben ausgeht und in welchen alles Leben zurückkehrt. Unter Geist verstehen wir Gott als den Urgrund alles wirklichen Seins in der Welt diesseits und jenseits. Der Geist Gottes oder Gott als der Geist ist das πρῶτον κινοῦν, das Lebensprincip in allem, was zum Leben gerechnet wird, ohne irgend eine Ausnahme. Jeder Geist, heiße er nun Weltgeist oder individueller Geist, Zeitgeist, Gemeingeist, oder wie immer, ist eine unmittelbare Offenbarung der schaffenden und erhaltenden Urkraft, welche dem himmlisch-irdischen Universum im Anfang das Dasein gegeben hat und nun seitdem lebengebend oder auch lebenauflösend, ein Sein hervorbringend oder es in ein Nichtsein verwandelnd, sich zu erkennen giebt, damit daß sie in dem ihr wesentlichen Naturgrunde sich auswirkt und auf diese Weise sowohl die sichtbare als die unsichtbare Körperwelt schafft, erneuert, verwandelt und sich, der schaffenden Kraft selber, zu eigen macht.

Die Gedankenreihe, die sich mit diesem Satze bildet, ist dieselbe wie bei der Auseinanderlegung des Verhältnisses von Geist und Leib oder Geist und Natur. Der Geist Gottes ist als lebenschaffende Urkraft zu allererst ein absolutes Ich, das seine eigene, ewige Natur, die unsichtbare, unendliche und allgegenwärtige Leiblichkeit bei sich hat. Die Allwissenheit ist das im engern Sinne Geistige am Geiste Gottes; sie ist das göttliche Denken, also das, was nicht als räumlich, sondern nur unter der Form der Zeit gedacht und nur mit der Vernunft und dem Verstand ergriffen werden kann. Die Allgegenwart ist das im weiteren Sinne Geistige, dasjenige, was zwar auch, wie der göttliche Gedanke, der Unsichtbarkeit angehört, aber nicht bloß Gegenstand des Verstandes, sondern auch der Vorstellung und der Einbildungskraft ist und sich in dieser ihrer Eigenschaft wesentlich durch ihr Erscheinen in Raum bemerkbar macht. Das ewige Denken bethätigt sich als wahrhaftiges ewiges Leben in dem ewigen Sein, welches letztere nicht lebendig wäre ohne das ewige Denken, während dieses nicht wirklich wäre ohne das ewige Sein.

Oder anders gewendet: Der Geist Gottes ist einerseits persönlich; er ist ein Ich; andrerseits ist er unpersönlich, also ein Nicht-Ich. Auf dem Nicht-Ich-sein beruht seine Allgegenwart; denn diese kann ohne das Attribut des Irgendwoseins nicht gedacht werden. Auf dem Ichsein beruht seine Allwissenheit; denn dies Attribut des Wissens oder Denkens hat mit dem Raume unmittelbar nichts zu thun, sondern nur mit der Zeit; unser Denken ist wohl durch die Möglichkeit eines Nacheinander, nicht aber in gleichem Maße durch die Möglichkeit eines Nebeneinander in seinem eigentlichen Wesen bedingt. Wobei man sich stets zu erinnern hat, daß Vernunft, Verstand, Einbildungskraft und Vorstellung in Sachen der Gotteserkenntnis stets nur als wiedergeborene, nicht als natürliche, allgemein vorhandene Kräfte aufgeführt werden können, daß Raum sowohl als Zeit nur als Kategorien einer übersinnlichen Welt, eines Universums himmlischer Realitäten in Anwendung kommen.

Mittelst seines ewigen Natursein oder der unpersönlichen Seite seines Wesens schafft der Geist oder das ewig Denkende, ein göttliches Natursein, das endliche, persönliche wie unpersönliche Leben der Welt. Nicht dieses Natursein des Geistes ist die letzte Ursache der Welt, oder die Urkraft, durch welche allem sein Dasein gegeben ward, sondern die Ichheit des Geistes ist es; sie ist die eigentliche Höhe des Höchsten oder das innerste Agens, das eigentlichste πρωτοκινοῦν. Aber es wäre gar kein κινοῦν, wenn es nicht von Ewigkeit her ein Etwas hätte, dem gegenüber es sich als das Bewegende verhalten kann. Dies Etwas ist es, was die alte Philosophie unter der ewigen Materie gemeint und geahnt, aber weil ihr der Geist, das Ich, dazu fehlte, nicht begriffen und daher zu einer sich selbst aufhebenden Grundidee gemacht hat.

Nach allem Vorangehenden kann der Satz keinem Anstande begegnen, daß alles, was Geist heißt im Universum, Gottes Geist ist. Der Einwand, den wir zu erwarten haben, könnte nur der sein, daß, wie wir oben bemerkten, auch der Zeit-, der Welt-, wie jeder Volks-, Familien- und persönliche Geist ohne weiteres als Geist Gottes aufgeführt werde, was doch völlig unstatthaft wäre. Aber der Mißverstand, als ob auch der gottwidrige Geist in diesem Urteil mitbegriffen wäre, ist doch im Grunde unmöglich. Der Sinn unsrer Behauptung kann ja nur der sein,

daß der geschaffene Geist jeder Art, der böse wie der gute, nichts andres sei, als eine durch den Geist Gottes ins Dasein gerufene Grundkraft, ein Lebensprincip, das an und für sich seine Existenz von nirgends anders herleiten kann, als vom Geiste Gottes unmittelbar. Wir würden ganz denselben Sinn mit unsern Worten verbinden, wenn wir sagen wollten: alles Leben, was im Himmel, auf Erden und in der Hölle ist, ist Gottes Leben, d. h. es ist durch das Leben Gottes ins Dasein gerufen und im Dasein erhalten. Es giebt überhaupt kein Leben, als ein solches, das seinem ersten Ursprung wie seinem fortgesetzten Bestande nach Gott angehört, von ihm selbst herkommt, durch ihn und in ihm und zu ihm ist. Auch der böse Geist hat sein Leben ja nur von Gott. Was er vom Leben besitzt, ist Gottes Leben, ist eine in ihm durch Gottes Allmacht aus dem Nichtsein in das Sein gerufene Kraft, die sich in einer ihr wesensgemäß zugeteilten Natur, einer ihr entsprechenden Leiblichkeit sehen läßt und auswirkt. Daß der Geist böse sein kann, ist eben darauf zurückzuführen, daß er Geist vom Geiste Gottes ist. Denn nur ein durch die Allmacht Gottes unmittelbar gesetztes Leben besitzt die Freiheit, für Gott zu sein oder wider Gott. Und es besitzt diese Möglichkeit eben auch nur so lange und so weit, als es von Gott gesetzt bleibt. Wenn es aufhört, von Gott gesetzt zu sein, so hört es überhaupt auf. Ob ein von dem Geiste Gottes gesetztes Geistleben überhaupt einmal wieder aufhören kann, zu sein, ist freilich wieder eine Frage für sich. Solange es aber ist, so lange ist Gottes Geist das Princip seines Daseins und Lebens.

Was von dem Geiste der Geisteswesen gilt, das gilt nicht minder von dem Geiste der Natur. Auch das unbewußte Sein, die unbewußt geistige Welt, vom höchsten Tiere bis hinab zum Staub, hat den Geist Gottes zum Princip seines Seins und Lebens, seines offenbaren Lebens bei den beseelten, seines latenten bei den unorganischen Geschöpfen. Es giebt nichts andres, was die Wasserwelle bewegt, was die Knospe zur Blüte entfaltet, was dem Singvogel die Melodie, dem Hunde die Treue, dem Löwen die Macht und den Stolz verleiht, als der Geist Gottes. Man kann die Fähigkeit des flüssigen Elementes, sich in Tropfenform darzustellen, auf die Zentrifugal- und Zentripetalkraft zurückführen, welche das Weltall durchwaltet und aus den zerteilten Massen der siderischen Elemente Sonne und Sterne bildet,

man kann das Wachstum des Baumes aus den organischen Grundkräften ableiten, welche der Erde allenthalben eigen sind und unter dem Einflusse der Sonne zur Thätigkeit erwachen, man kann auf die Gleichartigkeit der Werkzeuge zur Auffassung und Hervorbringung menschlicher Laute bei dem redenden Tiere hinweisen: aber mit alle dem ist nicht erklärt, woher diese Dinge ihr wirkliches Leben schöpfen und fortdauernd erneuern. Es giebt keine dem Universum angehörige Urkraft, in welcher das alles wie die Radien einer Kreisfigur in ihrem Mittelpunkte zusammenlaufen würde. Der einzige Name, welchen die rein menschliche Betrachtung des Geschaffenen hat, die hier wirkenden besonderen Kräfte in einer Einheit anzuschauen, ist: die Naturkraft. Aber die Natur ist selber nichts andres als die hypothetisch angenommene Summe der Kräfte, die in ihr thätig sind. Als Einheit giebt sie sich nirgends zu schauen oder zu erkennen. Ihr Begriff ist gänzlich unbestimmbar. Für ihre wirkliche Existenz als Grundprincip alles Seienden im Umkreise der Sichtbarkeit läßt sich auch nicht der Schatten eines Beweises führen. Denn um einen solchen Beweis zu führen, müßte man darthun können, daß die Natur irgendwie und irgendwo sich als eine Macht offenbare, welche über den einzelnen Mächten des Naturlebens steht. Ein Leben, das niemals und nirgends als ein Fürsichseiendes angeschaut werden kann, das kann auch nicht mit Fug als Daseinsgrund für die Vielheit der einzelnen Lebenserscheinungen gelten.

Demnach bleibt es dabei, daß das, was man herkömmlicher-, im übrigen doch ziemlich gedankenloserweise unter dem Namen der Naturkraft in Scene setzt, nichts anders ist als der Geist Gottes in seiner Eigenschaft als Naturgeist, die an sich selbstbewußte, persönliche Macht, welche sich auf den verschiedenen Stufen des Naturlebens, in absteigender oder aufsteigender Linie, wie man es nun anschauen will, auf unpersönliche Weise offenbart, im Bereiche des unorganischen Seins die äußerste Grenze ihrer Selbstentäußerung erreicht, im Gebiete des Menschenlebens aber sich auf die höchste Spitze ihrer unpersönlichen Offenbarung erhebt, indem sie die sogenannten moralischen Personen, die Familien-, National- und Zeitgeister und den Weltgeist bildet, welche den Übergang machen von der unpersönlichen zur persönlichen Selbstdarstellung des Geistes Gottes. Auch diese Erscheinungen des

Geisteslebens sind ein Werk des göttlichen Geistes. Der Familien- und der Volks- oder Nationalgeist sind geistige Kollektivsubstanzen, welche durch das Aufeinanderwirken der Familienglieder und der durch Denkart und Lebensweise sich voneinander unterscheidenden und doch wieder miteinander enger verbundenen Menschengruppen, also der Stämme und der Völker erzeugt werden, und für welche die Geschichte Israels den sprechendsten Beleg abgiebt. Als gemeinsames Produkt der individuellen Geister, aus welcher das kleinere oder größere leiblich-geistige Naturganze sich zusammensetzt, sind sie die einfache Fortsetzung der lebengebenden Kraft des Geistes Gottes, durch welche die Individuen, Familien, Geschlechter gemacht worden sind. Der ursprüngliche Grund ihres Vorhandenseins ist Gottes Geschöpf, ist nicht bloßes menschliches und zufälliges Thun oder Werden. Denn auch das Miteinander-, Füreinander-, Ineinanderleben der Menschen hängt ohne Unterbrechung an der göttlichen Schöpferthätigkeit. Die Umkehrung des richtigen Verhältnisses, der Gesamtabfall von Gott und die Gemeinschuld, ist durch den Geist Gottes möglich gemacht in jedem Augenblick, während dessen die Gemeinschaft noch ihr Dasein fristen darf. Aber die Wirklichkeit der Stammessünde, des Familienverderbens ist nicht Gottes und seines Geistes, sondern des frevelnden Gesamtgeistes, der sich selbst oder die Natur, wie er es benennt, oder die Welt an die Stelle der lebengebenden Urkraft setzt. — Aus diesem Gesichtspunkt heraus läßt sich allein eine mit dem Worte Gottes zusammenstimmende Geschichtsauffassung gewinnen. Die Größe dessen, der allein alles Leben in sich hat, wird erst dadurch recht ins Licht gestellt, daß auch das Geringste, was in der Welt vor sich geht, sagen wir noch deutlicher, auch das Schlimmste, was von Menschen geschieht, als etwas angesehen wird, was mittelst der jeden Augenblick sich den Menschen hingebenden, preisgebenden Kraft des Geistes Gottes ausgerichtet wird, sodaß in den ärgsten Greueln ein Zusammensein dieses Geistes mit dem verkehrten Geiste der Kreatur stattfindet, ohne welches überhaupt nichts stattfinden könnte. Wollte man vor diesem Gedanken zurückschrecken, so bliebe nichts andres übrig als anzunehmen, daß der Geist des Lebens in einem bestimmten Momente der Widersetzlichkeit gegen den Schöpfer und Herrn der Welt sich von dem abtrünnigen und feindseligen Menschen- oder Volksgeiste zurückgezogen und ihn nunmehr gleich-

samt mit einer Ausstattung von Lebensvorrat für die noch übrige Zeit des gottwidrigen Verhaltens sich selbst überlassen habe, was ein schlechthin unvernünftiger Gedanke wäre. Oder man müßte schließlich darauf hinauskommen, daß der Satan es wäre, dem samt dem Verfügungsrecht über der Welt Herrlichkeit, das er sich bei der Versuchung Jesu zuschreibt, auch die nötige Fülle der Lebensmacht übergeben wurde, um die Gottlosen auf ihrem Wege erhalten zu können. Wenn diese zweite Auskunft nicht leicht jemanden in den Sinn kommen wird, so ist es der Mühe wert, darauf zu achten, daß die hergebrachte Weise, sich das Leben der Menschen in ihrem Widerspruche gegen Gott verständlich zu machen, kaum auf etwas anderes als auf jene erste Lösung der Frage hinauslaufen kann. Denn die Vorstellung von einem Mitwirken des Geistes Gottes bei dem Abtreten von Gott hat etwas zu Auffälliges, als daß man sich bei mehr oberflächlichem Nachdenken über solche Probleme nicht vorweg dagegen erklären sollte. Was am ehesten geeignet ist, diese Seite der göttlichen Selbstoffenbarung zu erhellen, das sind die Beispiele von der gerichtlichen Verstockung hartnäckiger Feinde der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit, bei welchen wie bei Pharao ausdrücklich versichert wird, daß Gott einen Menschen erhalte, um an ihm seine Gerechtigkeit und Macht zu erweisen, ein Beispiel, das uns freilich noch tiefer in die Rätsel der Offenbarung Gottes hineinführt.

Ist es richtig, daß der Geist der natürlichen Gemeinschaften als solcher ebensowohl als der Einzelgeist seine Existenzbedingung an der ununterbrochenen Gegenwart des Geistes Gottes als des Naturgeistes hat, so ist damit auch ausgesprochen, daß keine Staatsverfassung, keine politische Institution, das Königtum Sauls so wenig als das Davids, der Eroberungszug Alexanders sowenig als die wunderbare Waffenthat der Heldenjungfrau von Orleans oder die Heerfahrt Gustav Adolfs zur Rettung des evangelischen Glaubens, ja die Revolution von 1789 ebensowenig als der Zusammenschluß der deutschen Brüderstämme zur Einheit eines großen Reiches eine bloß menschliche Sache ist und ohne die lebendige Anteilnahme dessen gedacht werden kann, der alles Lebens Urheber und Bürge ist. Ganz von Gott verlassen ist kein Mensch und keine Sache der Menschen auf Erden, sie sei so schlimm als sie wolle. Gott giebt in seiner Schöpfung und im Umkreis seiner Herrschaft nichts aus der Hand, kein Blatt, keine

Blume und keinen Gedanken eines von ihm geschaffenen Geistes. Das „in Ihm leben, weben und sind wir" ist ohne alle und jede Einschränkung aus des Apostels Munde gegangen. Das ist die große Gewährleistung für die Möglichkeit der Erneuerung zum Bessern auch da, wo eine vollendete Gottesferne der Kreatur vorhanden zu sein scheint. Die Basis, auf welcher ein Individual- oder Gesamtleben aus dem Zerfall aufgerichtet und neugebaut werden soll, braucht niemals erst geschaffen zu werden; sie ist schon da, ehe man nach ihr fragt, denn sie ist immer da — es sei denn, daß die Vernichtung der betreffenden Lebensgestalt schon im Urteil Gottes beschlossen ist. Und auch dann ist, wie schon gesagt, diese Grundlage nicht eigentlich wie unter den Füßen hinweggezogen. Sie ist noch da wie zuvor. Nur äußert sie sich jetzt in ihrer zerstörenden Macht, die bisher zurückgehalten blieb, weil die Frist der Geduld und des Übersehens noch nicht abgelaufen war. Diese Allgegenwart und All-einwohnung des Geistes Gottes, in welchem die sittliche, freie Welt mit der sich selbst fremden und unbekannten Kreatur ganz auf gleiche Stufe gestellt ist, nur daß letztere nichts davon weiß, erstere aber davon weiß, jedenfalls davon wissen kann: dieses Moment im Wesen des sich offenbarenden ewigen Geistes ist ein unberechenbar starker und ausgiebiger Schutz gegen jede doketische und manichäische Geringachtung und Proskribierung dessen, was möglicherweise als ein Ausfluß der moralischen Verdorbenheit der Welt erscheinen kann, während es vielleicht noch ein, wenn auch entferntes Produkt des wahrhaftigen Lebens ist. Sie ist aber auch insbesondere die reichste und unmittelbarste Quelle jenes Bewußtseins der schlechthinigen Nähe Gottes bei seinen Geschöpfen, aus welchem das höchste Maß der Glaubenskraft gewonnen wird. Denn sie erst bringt es dahin, den letzten Rest jener deistischen Weltanschauung auszufegen, durch welche jeder Gedanke an ein unmittelbares, beziehungsweise außerordentliches Eingreifen Gottes in den Weltgang und Naturzusammenhang wie eine qualifizierte Versündigung an den nun einmal gegebenen Gesetzen des vernünftigen Denkens über Bord geworfen wird. Es giebt für eine so vollendete Gottesidee gar kein außerordentliches Eingreifen Gottes in die allgemeine Ordnung des Universums mehr. Das Princip, durch welches diese Durchbrechung des Weltzusammenhanges bewirkt

werden müßte, braucht nicht erst, wie der kritische Verstand sich einbildet, weit hergeholt zu werden; der Durchbruch ist überall schon da, nur nicht für den Denker des Universums, sondern aus Gottes Gnaden. — Die vollständigere Begründung der obigen These gehört in die Ethik und also in den Abschnitt von der praktischen Verwertung unsrer Lehre.

Ob man nach alle dem, was wir zur präcisen Fassung des Begriffes von der All-einwohnung des heiligen Geistes gesagt haben, wohl noch versuchen wird, unsre Anschauungsweise des Pantheismus zu beschuldigen? Wir können es kaum glauben. Denn auch abgesehen von dem einen, wie uns dünkt, durchschlagenden Grunde, daß eine Vermischung des Gottesbegriffes mit dem des Universums schon mit einem Freiheitsbegriffe, wie der unsrige, nicht bestehen kann, ist diesem philosophisch-theologischen Radikalirrtum auch durch die Anerkennung einer Selbstunterscheidung Gottes auf der einen und einer Selbstentäußerung auf der andern Seite definitiv vorgebeugt. Ein absolutes Wesen, das in sich selber schon die Zweiheit einer ewigen Natur und einer ewigen Ichheit trägt, ist ebendamit von der endlichen Welt wesentlich unterschieden. Denn die letztere ist dann eben als solche nicht fähig, mit dem göttlichen Wesen eine schlechthinige Einheit zu bilden. Die ewige Natur liegt gleichsam in der Mitte zwischen der zeitlichen Materie und dem ewigen Ich. Sie bildet das verbindende, aber auch das trennende Glied in der Einheit Gottes mit der Kreatur. Die Selbstentäußerung Gottes aber im Geiste wie im Sohne hätte keinen Boden, auf welchem sie festen Fuß zu fassen vermöchte, wenn die Welt nicht etwas wesentlich anderes wäre als Gott, wenn das sichtbare Universum nicht an sich selber das Wesenlose heißen müßte gegenüber von dem, der überall ist, und wenn die Vielheit im stande wäre, dem Einen etwas zuzubringen, was sie nicht zuvor von ihm empfangen hätte.

Dagegen müssen wir nun aus spezifisch theologischem Interesse im Vorbeigehen auch die *Kantische These* bestreiten, daß die *sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände unsres Denkens* nichts weiter als ein *Produkt unsres Geistes* und nur *im idealen Sinne eine Wirklichkeit, im realen aber ein bloßer Schein seien*. Wenn für diesen Satz angeführt wird, daß die Dinge, welche wir sinnlich wahrnehmen, ja nicht in uns eingehen, kein Bestandteil unsres Ich werden, sondern außer uns

bleiben und nur ihre Bilder in unsrer Seele zurücklassen, so ist dem vorab zu entgegnen, daß dieses thatsächliche Verhältnis nicht richtig geschildert ist. Denn die Sonne, das Meer, das Gebirge werden freilich, so wie sie sind, dadurch, daß wir sie anschauen, kein Teil unsres persönlichen Lebens. Aber das Bild, das wir von ihnen in der Erinnerung bewahren, ist, obwohl nicht greifbar und meßbar, dennoch kein bloßes Gedankending, dem vergleichbar, was uns etwa im Traum erscheint oder was unsre produktive Einbildungskraft Ähnliches hervorbringt. Sondern es ist ein wirkliches Übergehen einer so oder so geformten Lichtgestalt in unser Sinnesorgan, getragen und vermittelt durch das Lichtelement, dessen Ausstrahlungen auf diesem Wege in uns eingehen. Ist das Licht an sich stofflicher Natur, so ist der Hergang ganz einfach. Die von dem erleuchteten Gegenstande ausgehenden Lichtwellen in ihrer jedesmaligen Farbe, Figur ꝛc. tragen dieses Lichtprodukt zu unserm Auge und, indem wir es mittelst des ganzen Sehorgans als wirklich „wahr“ zu uns „nehmen“, wird dieses reale Lichtbild ein Bestandteil unsres leiblich-geistigen Seins. Wird die stoffliche Natur des Lichtes in Abrede gezogen, so tritt an seine Stelle ein der idealen Welt näher gerückter Naturprozeß. Der Hergang ist aber immer derselbe, wie fein und geistähnlich man auch das Element des Lichtes sich denken möge.

Deutlicher noch läßt sich dieser Sachverhalt an dem nachweisen, was durch den Geruch wahrgenommen wird. Denn der Eindruck, welcher etwa von einem Tropfen edelsten Rosenöles hervorgerufen wird, wenn sich von dem kleinen Quantum aus ein ganzes Gemach mit süßem Dufte füllt, ist keineswegs nur ein vorübergehender Reiz der Nerven, der eine Vorstellung in der Seele von angenehmer und daher länger nachwirkender Art bewirkt, und von welchem also, wenn der Duftstrom abgeflossen ist, nichts mehr vorhanden wäre, als eben eine Erinnerung. Sondern die Materie, der solche Kräfte beiwohnen, zerfließt in eine mit Zahlen nicht auszudrückende Menge kleinster Teile des Stoffes, dringt mit diesen atomenartigen Gebilden in das Gebiet der Geruchsnerven ein und wird von diesen aufgesogen und assimiliert. So ist dann der von dem minimalen Körper ausgegangene stoffliche Gegenstand ein wirklicher Bestandteil des Leibes und der Seele geworden, ein Erfolg, der mit scharfer

Bestimmtheit an den Tag tritt, wenn dasjenige Objekt, von welchem die Einwirkungen auf die Geruchsnerven ausgehen, tödliche Kräfte mit sich führt. Denn von einem bloß idealen Vorgang würde niemand sterben.

Diese Betrachtungen sind darum von Wichtigkeit für unser Thema, weil dem einfachen Denken unmöglich zugemutet werden kann, die Allgegenwart und Allwirksamkeit des Geistes Gottes in der sichtbaren Welt mit einer bloßen Scheinexistenz der Dinge, welchen er Wesen und Leben giebt, zusammenzuknüpfen. Das Universum, welches der heilige Geist als schöpferisches Organ Gottes ins Dasein ruft, kann nicht ein pures Scheingebilde sein, mit welchem die Herrlichkeit Gottes sich in ein wandelndes Nichts auflösen würde. Der Geist der ewigen Realität bringt nur solche Produkte hervor, in welchen eben diese Realität sich auf eine seiner schlechthin würdigen Weise spiegelt. Daß dieses Spiegelbild seiner Realität ihm selbst in seinem Wesen nicht gleich sein kann, versteht sich von selbst. Es ist eben eine andere Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit als die seinige.

Ziehen wir die Summe aus den vorangegangenen Erörterungen. Geist und Leib, oder was ja nur eine Erweiterung des letzteren Begriffes heißen will, Geist und Natur, sind keine abstrakten, absoluten Gegensätze. Jeder Geist hat das Moment der Leiblichkeit oder des Naturseins potentia an sich und nicht minder trägt jeder Leib, beziehungsweise das gesamte Naturreich den Geist als sein verborgenes Wesen in sich. Es kann daher keine mathematische Scheidelinie zwischen beiden gezogen werden. Die Begriffe sind als fließende zu denken. Es führen Stufen zu dem einen hinab, zum andern hinauf. Übergangsformen von dem einen Gebiet zum andern lassen sich durch die gesamte geschaffene Welt nachweisen. Aber auch thatsächliche Verwandlungen der einen Substanz — um dieses Wort hier im weiteren Sinne anzuwenden — in die andere kommen vor und legen den Beweis der ursprünglichen Einheit beider vor Augen. Was den letzteren entscheidenden Punkt anlangt, so steht für den biblischen Theologen die Geschichte des auferstandenen Heilandes als ein Licht da, welches hinreichend ist, die ganze Entwicklung der Welt nach dieser Seite hin in durchdringender Weise aufzuhellen. Denn das Hervorgehen Jesu aus dem Grabe ist nichts andres als die Ver-

wandlung des stofflichen Leibes in ein vollkommen geistartiges und gleichwohl erscheinendes Wesen. Und da diese Verwandlung, wie die Schrift ausdrücklich bezeugt, in der Beschaffenheit des zu Grabe gehenden Leibes voraus gegründet war, sofern zu derselben gar nichts erfordert wurde als der mit der „Herrlichkeit" des Vaters vereinigte Wille des in den Tod dahingegebenen Menschen, so kann daran, daß die Geistigkeit diesem Leibe schon zuvor eingeschaffen war, kein Zweifel entstehen. Die Umwandlung des Fleisches in Geist ist hier insonderheit nicht etwa ein durch endlose Metamorphosen sich hindurchringendes Aufsteigen der Materie in die Immaterialität, sondern sie ist das Werk eines Augenblicks, womit eben auch jede von außen kommende Beimischung einer höheren Stofflichkeit, oder was man sonst etwa hinzudenken wollte, ausgeschlossen bleibt. Umgekehrt vollzieht sich an dem, seiner eigentlichen Substanz nach nicht bloß dem immateriellen Wesen der irdischen Welt, sondern sogar dem eines überweltlichen Reiches angehörigen Leibe des Erlösers das Wunder der Rückkehr in die irdische Stofflichkeit in einer Reihe von Erscheinungen vor den Augen der Jünger. Denn der Leib, dessen Sichtbarwerden für die Menschen an und für sich schon eine momentane Aufhebung der dem Geistwesen zugehörigen Unsichtbarkeit darstellt, nimmt je nach dem Willen des Herrn sogar die Fähigkeit rein stofflicher Funktionen an, kann nicht nur mit Händen betastet werden, sondern ist auch geeignet, Nahrung aufzunehmen und sich zu assimilieren — ein Beweis, daß dieser Geist zugleich Natur ist, die Leiblichkeit an sich hat, und zwar in jeder beliebigen Form ihrer Ausgestaltung. Geht man nun von der Meinung aus, daß Geist und Selbstbewußtsein untrennbar miteinander verbunden seien, so kann dieselbe in dem vorliegenden Falle nicht festgehalten werden. Der sinnlich wahrnehmbare, sogar greifbare und doch ganz geistartige Leib Christi kann nicht an dem Selbstbewußtsein des Geistes Christi teilnehmen, er wäre ja sonst kein Leib. Er ist Natur im vollkommensten Sinne des Wortes. Aber allerdings so, daß entweder an eine höhere Natur zu denken ist, als die uns allein empirisch bekannte, oder an die letztere. Denn der verklärte Leib Christi ist jetzt augenscheinlich beides, er ist stofflich real im eigentlichen und zugleich real vorhanden in einem höheren Sinne. Und das eine von beiden ist so gewiß

als das andere, wenn auch für die Einreihung dieser Erscheinungen in unsere erfahrungsmäßigen Vorstellungen jede Handhabe fehlt.

β) Geist und Natur in der geschaffenen Welt. Das bewußtlose Geistesleben.

Wir fassen also das Ergebnis dieser Erörterung zusammen in dem Satze: es giebt ein Geistesleben ohne Selbstbewußtsein. Als ein Beispiel davon haben wir das Kind im Mutterleibe genannt. Im Embryo ist der Geist, der werden soll. Wo sollte er anders sein? Aber hier ist er schlechthin Natur. Es fehlt jeder Anhalt für den Nachweis eines selbständigen Individuallebens. Nicht einmal von einem schlummernden Geistesleben kann man schicklicherweise reden. Denn ein solches pflegt Zeichen seines Daseins zu geben. Das giebt es hier nicht. Und dennoch ist der Embryo Geist. Wenn er's nicht wäre, wie sollte er's werden? Er wird es auch beim neugebornen Kinde nicht, außer er wird geweckt. Aber um geweckt zu werden, muß er da sein.

Das tägliche Leben bietet uns jenes andere schon besprochene, unserem Beobachten vollkommen zugängliche Beispiel, den Schlaf. Wo ist der Geist, das Ichbewußtsein des Schlafenden? Vom Traume ist bei der Antwort auf diese Frage abzusehen. Denn der Traum ist kein notwendiger Bestandteil des Schlafes. Er ist ein Fingerzeig mehr, daß der Geist nicht vom Leibe sich gelöst habe, obwohl die Seele eben jetzt sich selbst nicht mehr kennt. Aber er ist ein der Selbstbestimmung ganz entnommenes, regelloses Spiel der Nerven und hat mit dem Denkleben an sich nichts zu thun. Der Beweis, daß der Geist, d. h. in diesem Falle die Ichheit, das wirkliche Selbstbewußtsein und die Willensfreiheit, nicht aufgehört hat, ein Faktor dieses Individuallebens zu sein, liegt in der Fähigkeit, sich während des Schlafes selbst zu bestimmen. Man vernimmt den Laut und den Sinn des Wortes, wenn man bei Namen gerufen wird. Man ist in der Lage, einen vor dem Niedergehen gefaßten Entschluß, demzufolge man zu festgesetzter Stunde aufwachen will, mit tadelloser Pünktlichkeit auszuführen. Man hat sogar die Gewalt über sich, den Schlafzustand frei und ebenfalls mit Begrenzung auf eine selbsterwählte Dauer hervorzurufen. Aber zunächst ist das Dasein des Geistes als solchen

aufgehoben. Der Mensch hört im Schlaf auf, ein Ich zu sein. Sein Geisteswesen ist noch da. Aber es ist in die Natur verwandelt, oder, wie man es auch bezeichnen kann, in die Leiblichkeit über-, in dieselbe zurückgegangen, hat seine ursprüngliche bewußtlose Daseinsform wieder angenommen, zu keinem andern Zwecke, als aus derselben mit erhöhter Lebendigkeit wiederzukehren. Am lehrreichsten ist das zuletzt erwähnte Beispiel. Es beweist, daß das Naturwerden sogar ein Gegenstand freier Entschließung für den Geist sein kann, daß es sich also hier keineswegs um einen auf materialistische Weise zu erklärenden, blind notwendigen Vorgang handelt. Und es liefert diesen Beweis in um so wertvollerer Gestalt, da es erfahrungsgemäß hauptsächlich Menschen von höher entwickeltem Geistesleben sind, denen die freie Verfügung über ihr Schlafen und Wachen in der angegebenen Weise zusteht. — Das größte Beispiel aber ist hier wiederum der Herr selbst, wenn er sowohl den Eintritt seines Todesschlafes durch seinen eigenen Entschluß herbeiführt, als auch die Zeitdauer desselben nach längst vorausgegangener Überlegung festsetzt. Das Beispiel sagt allerdings noch weit mehr als das, was wir oben zu begründen hatten. Denn es führt sogleich in die tiefsten Abgründe dieser Lebensvorgänge hinunter, wenn der Herr durch diese seine That uns zugleich das große Licht über den Tod aufgehen läßt, nämlich die Einsicht darein, daß auch der Tod selbst nichts anderes ist als eine Verwandlung des Geistes in die Natur, oder, wie oben gesagt, eine Rückkehr desselben in sein ursprüngliches stoffliches Sein, um in demselben und mit demselben durch die Verwesung hindurch eine Erneuerung der Natur vorzubereiten, wie sie durch die Auferweckung der Toten hernach zur Offenbarung kommen wird. Denn darauf muß die christliche Anschauung beharren, daß der begrabene Leichnam wirklich nichts anderes ist als eine schlafende, geistleibliche Kreatur, deren Umwandlung in ein vollkommenes Dasein mit der gleichen Sicherheit vor sich geht, wie die des Schlafenden im täglichen Leben. Auch der tote Leib, der verwesende Staub, ist nichts anderes als ein Geistesleben im tiefsten Stande des Unbewußtseins, aber mit der sicheren Fortdauer dieser Geistesqualität. Denn die Toten, die in den Gräbern sind, werden die Stimme des Sohnes Gottes *hören*, wie der Schläfer die des Wächters hört, und sie werden *hervorkommen*, wie der

lebendige Mensch aufsteht und aus dem Bette geht, wenn er gerufen wird.

Dem eben Gesagten steht nicht im Wege, daß der Tod allenthalben, auch in der Schrift (man denke nur an den Tod Jesu und den des Stephanus), als ein Vorgang aufgefaßt wird, bei welchem der Geist vom Leibe sich scheidet. Denn eine wirkliche Trennung beider ist es doch schon, wenn der Geist seine beseelende, also individuelles Leben verleihende Einwirkung auf den Körper nicht mehr ausüben darf. Wenn er nur über dem Leichnam unsichtbar schweben bliebe, wie etwa der Geist Gottes Gen. 1 über den Wassern, so wäre es ja schon keine Einheit mehr, sondern in seiner Art ein Geschiedensein. Nun sagt zwar die Schrift (Pred. 12, 7), daß der Geist wieder zu Gott komme, der ihn gegeben hat, der Staub aber zur Erde, wie er gewesen sei (Ps. 146, 4), und dieses Wort stimmt ganz zu den Sterbegebeten des Herrn und des ersten Märtyrers. Aber es ist ja klar, daß das Ausgehen des Geistes vom Leibe nicht ein Übergang in einen Zustand der Heimatlosigkeit sein kann, und wohin sollte er anders kommen als in Gottes Hände? Nur muß man hinzunehmen, daß das dieselben Hände sind, in welchen auch der erstorbene Leib samt allem Geschaffenen, Lebenden und nicht Lebenden ruht und daß die Kategorie der Entfernung, die sich uns zwischen Erde und Himmel allezeit zuerst einschiebt, auf Gott und das, was bei ihm ist, nur dann paßt, wenn die Kategorie der unbedingten Nähe hinzugenommen wird.

Mit dem Nachweise, daß Geist und Natur Wechselbegriffe sind, daß jener an sich selbst auch Natur, diese an sich selber auch Geist ist, haben wir die Antwort auf die Frage, wie der heilige Geist in eine Kreatur eingehen könne, die doch nur körperlicher Art sei, hinreichend unterbaut. Es ist nicht so, daß sich hier das rein d. h. abstrakt Ideale zum grob Materiellen fügt, sondern es schließt sich Verwandtes zusammen, Natur mit Natur, nur die eine himmlischer, die andere irdischer Art, jene als die schöpferische, aus welcher die andere ihr abbildliches Sein empfangen hat, diese als die geschaffene, in welcher alle Bedingungen zur Einwohnung der ersteren gegeben sind. Was hier vorgeht, bewegt sich auch gänzlich im Rahmen des dreieinigen göttlichen Wesens überhaupt. Eine Natur haben, oder besser: eine Natur sein ist allen drei göttlichen Hypostasen gemeinsam. Nur giebt sich dieser Grund-

charakter des göttlichen Wesens bei jedem der drei Glieder der Trinität wieder von einer andern Seite zu schauen. Der Vater hat dieses Naturleben von sich selbst, wie er auch das Geistwesen im engeren Sinne von sich selbst hat. Das ist bei keinem der andern Gottheiten der Fall. Der Sohn sowohl als der heilige Geist erhalten ihre Naturbestimmtheit vom Vater, wie sie ihre besonderen Qualitäten auch vom Vater haben. Denn der Sohn hat sein göttliches Leben als Ebenbild des Vaters und als das Wort des Vaters. Der Geist hat es als der Geist, d. h. als der Träger des universalen Lebens, das vom Vater auf den Sohn und durch ihn in die Welt ausgeht. Dementsprechend hat auch jeder von beiden seine ihm eigentümliche Natur von Gott, der Sohn die Natur, ein Mensch zu werden, nach dem Wesen und nach der Erscheinung, der Geist die Natur, eine Kreatur jeglicher Art zu werden, nicht nach dem Wesen, aber nach der Erscheinung und nach der in der Erscheinung wirkenden Gotteskraft. In der dreieinigen Gottheit ist also auch hier alles gleich, und die Idee des Geistes Gottes, wie sie aus der Schrift erhoben wird, mit der Gottesidee an sich vollkommen im Einklang.

Wir kommen noch einmal mit einigen Worten auf den Begriff der Selbstdepotenzierung zurück, wie wir ihn für das gesamte Werk der Selbstoffenbarung Gottes an die Welt in Anspruch genommen haben. Auch dieser Begriff findet seine tiefste Wurzel und sein hellstes Licht in der Person und dem Werke Jesu Christi. Das Reich der Erlösung oder der Gnade, wie man es sonst zu nennen pflegt, ruht ganz und gar als in seinem Mittelpunkt, in der Fleischwerdung des Sohnes Gottes. In diesem allein bezweckt und bewirkt es die Aufhebung der Folgen des Sündenfalles und die Wiederaufrichtung der vollkommenen Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit. Kann man bei der Entwicklung des Schöpfungsbegriffes noch zögern, von einer Selbstentäußerung Gottes als Ausgangspunkt des Werkes zu reden, so ist dies bei dem Werke der Erlösung von vornherein ausgeschlossen. In der Annahme der Gestalt des sündlichen Fleisches durch die Geburt des Erlösers von der Jungfrau ist die Selbsterniedrigung des Sohnes, sein Verzicht auf die Herrlichkeit, die er vor Grundlegung der Welt bei dem Vater hatte, unmittelbar gesetzt. Das ist biblische Fundamentallehre und einzig mögliche Bedingung einer bei der Menschheit beginnenden, aber

durch das gesamte Universum sich fortsetzenden Neuschöpfung der Welt. Es ist also das Eingehen Gottes in einen dem Wesen der Gottheit nicht nur inadäquaten, sondern nach dem Maßstabe der Vernunft geradezu widersprechenden Stand des leiblich-geistigen Daseins, um welches es sich handelt. Denn Gott war in Christo. Der Sohn und der Vater sind Eins, und was am Sohne und durch den Sohn geschieht, das ist unter Vorbehalt derjenigen Prädikate, welche aus dem Wesen der ewigen Vaterschaft hervorgehen, ohne weiteres auch dem Vater zuzuschreiben. Die Gottheit ist durch die Menschwerdung in die Lebensform geschöpflicher Niedrigkeit, der physischen und geistigen Begrenztheit, der Wandelbarkeit, des Werdens und Vergehens eingegangen, hat auch den Tod, der Sünden Sold, über sich genommen und die ewige Ehre mit der tiefsten Schmach, die es giebt, der Schmach der sündlichen Gestalt, vertauscht. Sie hat aber dem Gesetze des Werdens sich schon von Anfang an in dem Grade unterworfen, daß sie als keimartiges menschliches Geschöpf in dem Dunkel eines mütterlichen Leibes ihr Dasein begann. Damit ist sie bis auf die unterste Stufe des unbewußten Seins herabgestiegen, hat das äußerste Ende des Gegensatzes zwischen dem absoluten Leben Gottes und dem an das Nichts angrenzenden Dasein eines Naturwesens ausersehen, um von dort aus nicht nur den Weg zur Wiederkehr in die zuvor inne gehabte ewige Fülle der Klarheit und der Kraft zu finden, sondern auch einen ähnlichen Gang für die gesamte Weltentwicklung einzuleiten. Die Thatsache eines Zeitpunktes, in welchem der Urgrund alles persönlichen Lebens selbst unpersönlich war, muß mit großem Nachdrucke betont werden. Das Bedürfnis, etwas der Vernunft Zusagendes, für sie Erreichbares über die Menschwerdung Gottes in Jesu aufstellen zu können, hat zu allen möglichen Theorien und Systemen dogmatischer Lehre Stoff geliefert — ein Zeichen, welch unermeßliche Schwierigkeiten sich hier der gläubigen Forschung in den Weg legen, wenn sie den Glauben der Christenheit in eine sozusagen handliche Form bringen will. An solchen Versuchen haben wir hier vorbeizugehen. Unser Interesse schließt sich ab mit der wissenschaftlichen Gewährleistung für eine Thatsache, welche dem allgemeinen und populären Christentum über jeden Zweifel erhaben ist. Wenn aber der Ausdruck, daß die übernatürliche Erzeugung des Erlösers ein Naturwerden Gottes im

vollsten Sinne des Wortes sei, keiner Anfechtung unterliegt, so ist ersichtlich, daß jenes göttliche Gesetz der Verwandlung des Geistes in die Natur, wie wir es der biblischen Pneumatologie entnommen haben, im Reiche der Gnade ganz ebenso herrscht wie im Reiche der Natur, daß es das Siegel heißen muß, welches der ganzen Liebesoffenbarung Gottes an die Welt aufgedrückt ist. Und das war es, was uns auf die wichtige Unterscheidung der doppelten Realität im Reiche Gottes geleitet hat.

e) Die doppelte Realität.

Es giebt kraft der Selbstoffenbarung, der zuliebe Gott eine sichtbare Welt neben der unsichtbaren, idealen gemacht hat, eine dem entsprechende Realität, nämlich eben diese himmlische und die irdische, deren eine in ihrer Art so wesenhaft ist, wie die andere. Die Eigenschaft der Veränderlichkeit, des beständigen Werdens und Vergehens, welche der irdischen, sinnlich erscheinenden Kreatur zukommt, macht sie nicht an und für sich schon geringer, als die himmlische in ihrem ewig gleichen Bestande. Nirgends in der Schrift ist der Erde eine principiell niedrigere Stufe angewiesen als dem Himmel. Was ihr auf der einen Seite abzugehen scheint dadurch, daß beispielsweise der Himmel Gottes Stuhl, die Erde seiner Füße Schemel genannt wird: das geht ihr wieder zu durch die Bestimmung, die sie von Anfang an hatte: die Stätte der höchsten Verherrlichung Gottes zu werden, indem sie zum Schauplatze des Erlösungswerkes in Christo ersehen ward (Jes. 60, 13). Das ist allein hinreichend, um die Wesenhaftigkeit ihres Seins zu begründen ungeachtet alles Scheines, der sich ihrem Leben anheftet. Wäre die sichtbare Welt nur eine Projektion des denkenden Subjektes, so würde das auch auf die Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden zutreffen, nicht zu reden von all den Folgerungen, welche sich sonst noch für den Inhalt des Glaubens aus einer solchen Prämisse ergeben. Das sind Argumentationen, welche vor dem Richterstuhle der natürlichen Weltweisheit wenig Gewicht haben. Denn die Heilswahrheiten haben in diesen Augen ohnehin nur einen Gedankenwert. Aber für den Glauben sind sie durchschlagend, und die gegenteilige Anschauung wäre für ihn vernichtend. Wir fügen hinzu, daß eben jener unabläßige und allseitige Wechsel im Bereiche dieser sichtbaren Naturdinge zugleich die Bedingung ist,

unter welcher allein die unendliche Mannigfaltigkeit, der unerschöpfliche Reichtum des Schaffens und Bildens im Werke des heiligen Geistes zustande kommen kann. Und das ist also die besondere Realität des Erscheinenden. Nicht die immerwährenden Wandlungen im Reiche des Natur- und Weltlebens an und für sich dürfen als der Grund angesehen werden für das Verleugnen der Gegenwart und das Trachten nach dem Jenseits. Sondern das in die Eitelkeit der Sinne versunkene Herz des Menschen ist es, um deswillen die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit des Zeitlichen immer wieder in Erinnerung gebracht werden muß. An sich selbst wäre die stets sich wandelnde und eilende Erde mit ihren Stätten des allervollkommensten Heiles eine mindestens ebenso genugsame Heimat des Geistes als der Himmel, wie sie denn in diesem ihrem Range bei der Erneuerung der Welt als dem Himmel durchaus ebenbürtig zum Vorschein kommen wird. Für diese Weltzeit ist der unvergleichlich hohe Wert des Erscheinenden herrlich genug beleuchtet, wenn nach Prov. 8, 30 f. der ewige Werkmeister Gottes selber täglich vor Gott spielt auf dem Erdboden und seine Lust hat bei den Menschenkindern. Welch eine erhabene innere Wesenhaftigkeit aber muß die vergängliche Schöpfung besitzen, wenn sie von jeher in ihrem lebensvollen wunderbaren Spiele das Wohlgefallen Gottes war! Und könnte denn die erscheinende Welt eine solche Fülle von Freuden für das Auge des Höchsten selbst hervorbringen, wenn sie nicht die Welt des Vergänglichen wäre? Wie wenig stimmt doch die philosophische Geringachtung der *φαινόμενα* mit jenen Gottesworten Gen. 1, 31; Ps. 104, 31!

Von größter Bedeutung aber für das Erkennen der beiden Realwelten in ihrem Nebeneinander ist nun wieder die Beobachtung, daß auch hier im großen und ganzen keine principielle Scheidung stattfindet, daß vielmehr die beiden Welten ineinander übergreifen und übergehen. Wir brauchen nicht mit Leibniz und Lotze bei der prästabilierten Harmonie, bei dem rätselhaften Begriff zweier einander ganz parallelen und doch voneinander wie durch einen ewigen Abgrund getrennten Lebenssphären stehen zu bleiben. Sie sind einander nahe genug gerückt und eng genug ineinander gehängt, um im Geiste des gläubigen Forschers eine reale Einheit zu bilden, die zwar noch von vielfachen Dunkelheiten durchzogen, aber hell genug erleuchtet ist, um auch den

tiefsten Wahrheitssinn zu befriedigen. Die ganz im Bereich der täglichen Erfahrung liegenden Kräfte der unwägbaren Natur, Elektrizität, Magnetismus und das Licht, gehören ebenso wie die oben besprochenen Erscheinungen des Nervenlebens, für welche der Naturkundige keine Erklärung findet, ohne weiteres einer höheren Sinnenwelt an, entweder ganz oder beziehungsweise. Was läßt sich aber für eine Scheidewand aufrichten zwischen dem Übersinnlichen einerseits, das mit seinen Füßen in der Erde gewurzelt ist und das Haupt in den Himmel hebt, und dem Überweltlichen andrerseits, das im Himmel seinen Sitz hat und von da sich in Wundern und Geheimnissen aller Art herabläßt in die Sinnenwelt? Für unser Denken und Vorstellen fließen diese beiderlei Phänomene ganz ineinander; es ist eines so rätselhaft und eines so wesenhaft und wirklich als das andere. Es sind die Übergänge von der unteren in die obere Welt, von der irdischen Natur in die himmlische und umgekehrt. Daß sie in ihrem Grundwesen verschieden sind, wissen wir. Wir finden es in den Wirkungen, wenn wir's nicht durch Glauben und Verstehen schon gefunden haben. Aber sie begrifflich bezw. in der Vorstellung auseinanderzuhalten, sind wir nicht imstande. Und die Einsicht in die Bedeutung ihres Gegensatzes ist eben auch wieder nicht die Frucht des verstandesmäßigen Räsonnements und des Winkelmaßes und Seziermessers, sondern nur des Glaubensgeistes, durch welchen das Übersinnliche der Erde ebenso in seinem kosmischen Werte emporgehoben, wie das Überweltliche des Himmels dem einfach menschlichen Erfahren und Erleben nahe gebracht und durch seine Erniedrigung erst in seinem höchsten Glanz dargestellt wird.

f) Die geschaffenen überweltlichen Geister.

Der Geist Gottes ist in seiner Art einzig, wie Gott selbst, von dem er ausgeht. Es giebt nur einen Gott und es giebt nur einen Geist Gottes, nur ein ewiges Lebensprincip der natürlichen Welt und der geistlichen, geheiligten Welt. Aber er hat ein Ebenbild in der unsichtbaren Schöpfung, wie der Sohn es hat in der sichtbaren, in der Menschheit. Das sind die erschaffenen Geister des Himmels, die Engel. Es ist kein fundamentales Lehrstück der geoffenbarten Glaubenswahrheit, auf das wir bei diesem Worte das wissenschaftlich gläubige Nach-

denken richten. Die Kirche hat auch niemals die Engellehre als einen Hauptbestandteil des seligmachenden Glaubens proklamiert. Aber daß diese Wahrheiten der heiligen Schrift von Anfang an nach ihrem innersten Wesen angehören, daß sie insonderheit als ein vollwiegender Teil der Zeugnisse Christi sowohl als der Apostel angesehen sein wollen, daß vornehmlich das Wesen der Erlösung und des gesamten Werkes Christi ohne diese Mitteilungen aus dem Bereiche der jenseitigen Welt in den bedeutendsten Punkten unverständlich bleibt oder doch nur dürftig und lückenhaft aufgefaßt werden kann, das haben wir hier vorauszusetzen. Die Pneumatologie nun im engern Sinne fordert eine principielle Erörterung dieser Schriftaussagen nicht unbedingt; sie kann abgeschlossen und abgerundet werden, ohne daß die Angelologie und Dämonologie in sie eingefügt wird. Es scheint uns vielmehr, daß der große Zusammenhang der Lehren von Christo und der Erlösung weit unmittelbarer von denselben berührt werde als der Artikel von dem heiligen Geiste, eine Annahme, die noch an Geltung gewinnt, wenn man in Betracht zieht, daß der noch so wenig aufgehellte und doch unstreitig für das Alte Testament so hochbedeutsame Begriff des מַלְאַךְ יְהוָה nicht sowohl mit dem heiligen Geiste als mit dem Sohne als dem sichtbaren Gottesoffenbarer wird zusammengenommen werden müssen. Da es sich aber bei der gegenwärtigen Untersuchung nicht sowohl um den Nachweis von dem Verhältnisse des heiligen Geistes zu den Engeln und den bösen Geistern als vielmehr nur um eine Vergleichung der Momente handelt, welche in dem Begriffe des dritten Gliedes der Trinität und dem der überirdischen kreatürlichen Geister sich zusammenfinden, und da die Lehrbücher dem Abschnitt, welchen sie dieser jenseitigen Idealwelt zu widmen pflegen, fast nur als Anhang eine Stelle einräumen: so ist es gewiß nicht ungerechtfertigt, jene Vergleichung hier anzustellen und damit womöglich einen Beitrag zu principiellerer Behandlung der Geisterlehre zu geben.

Die erwähnte nahe Berührung zwischen der Lehre vom Geiste Gottes und der von den Engeln liegt darin, daß bei beiden das Verhältnis von Geist und Natur dasselbe ist — ein rein intelligibler Faktor, das Ich und ein zweiter, der Erscheinungswelt angehöriger, — nicht der irdischen, sondern der überirdischen. Anders denkt sich ja niemand die Engel, denn als solche Wesen,

welche irgendwie ein leibliches Dasein haben. Von schlechthin körperlosen Seelen, wozu die philonische Spekulation und der Platonismus des Neupythagoräers Plutarch sie gemacht hat, ist wohl in der Christenheit nirgends die Rede. Die heilige Schrift leitet durchaus auf die Engel als Gegenstand der Vorstellung hin, da sie auch in den Visionen der Propheten und Apostel von der jenseitigen Welt dieselben in Lichtgewänder kleidet, mit Stimme begabt, ihnen sichtbare Werke zuteilt, ja sie ausdrücklich als Ideale der Schönheit (Apg. 7, 15) darstellt. Das speciell Charakteristische ist aber eben das, daß diese Geister der Erscheinung in verschiedenartiger Leiblichkeit und in wechselnden Formen fähig sind, daß sie einesteils als selbstbewußte, mit hoher Gotteserkenntnis ausgerüstete Geschöpfe, andernteils als Tiergestalten oder als bloß elementarische Gebilde, als Winde und Flammen, sich zu schauen geben, daß die menschengleiche Gestalt sich mit der der auffahrenden Lohe des irdischen Feuers verbindet, wie bei dem Engel Manoahs, oder in übergroßen Dimensionen und in solchen Zeichen der Majestät auftritt, die nur auf eine vorübergehende Offenbarung gottgegebener Macht und Herrlichkeit passen (Offb. 10, 1 ff.).

Auch der menschliche Leib, obwohl er in den meisten hierhergehörigen Erzählungen der Schrift dem unmittelbaren Eindruck nach gemeint sein muß, in vielen durch nichts anderes ersetzt werden könnte, kann doch nicht ohne weiteres als die notwendige Form der Engelnatur im allgemeinen angesehen werden. Es ist nur die nahe und vielfältige Beziehung der „dienstbaren Geister", wie sie der Hebräerbrief nennt, zu den Menschen, namentlich im Gebiete der Seelenerweckung und Heiligung, was zu der Annahme drängt, daß das Ebenbild der Herrlichkeit Gottes, wie es dem ersten Menschen in sein Weltleben mitgegeben wurde, auch an denjenigen Wesen zum Vorschein komme, welchen bei der Heranbildung des Menschengeschlechtes zu seiner letzten Bestimmung ein so hervorragender Anteil zugewiesen wurde. Was ferner der Beachtung besonders sich empfiehlt, das ist die Idee der Volksengel, wie sie in den Danielischen Gesichten am deutlichsten sich ausprägt, aber wohl auch sonst einen bedeutenden Teil des Hintergrundes ausmacht, auf welchem die biblische Angelologie ihre reichen und erhabenen Gemälde entwirft. Denn daß die Thronen, Herrschaften, Fürstentümer, von welchen u. a. Paulus im Kolosser-

briefe (1, 16) redet, mit jenen alttestamentlichen Kategorien eines himmlischen Geisteradels in unmittelbarem Zusammenhange stehen, ist mehr als wahrscheinlich. Die Angelologie kann diese, wenn auch in ein tiefes heiliges Dunkel gehüllten, doch mit so ungemeiner Energie und Zuversicht vorgetragenen Mitteilungen unmöglich beiseite liegen lassen, wenn sie auch nach Maßgabe der Zurückhaltung, welche das apostolische Wort dabei gewahren läßt, einer förmlichen Doktrin sich entschlagen muß. Für die Lehre vom heiligen Geiste aber hat diese Idee von unsichtbaren Leitern und Pflegern menschlicher, so natürlicher als geistlicher Gemeinschaften einen hohen Wert, weil die Offenbarung des Geistes Gottes in der Erzeugung und Pflege der Gemeinden und Kirchen Christi eines ihrer bedeutendsten Werke hat. Alles zusammengenommen, ist diese biblische Angelologie mit der Mannigfaltigkeit ihres Inhaltes eine überraschende Parallele zu dem, was wir als vorzugsweise charakteristisch für die Offenbarung des Geistes im Vergleich mit der des Sohnes gefunden haben, sofern letztere in ganz entscheidender Weise das Gepräge der Konzentration und der Einheit in dem Einen Menschen, Jesus Christus, als dem Mittelpunkt der gesamten Weltbewegung im Himmel und auf Erden trägt. Und nicht minder schlagend erscheint der Gegensatz der Naturwerdung hier und dort. Denn wenn die Naturformen, in welchen der heilige Geist seine Lebensfülle ausschüttet, mit einer Wesenseinigung zwischen Gott und der Natur nichts zu thun haben, sondern eine bloße Annahme der äußeren Erscheinung in vorübergehender Weise zum Zwecke bestimmter einzelner Gnadenspendungen bedeuten, so ist das Eingehen der dienenden Geister Gottes in bestimmte sichtbare Gestalten ganz von derselben Art. Von einem Leibe, in welchem das einzelne πνεῦμα Wohnung gemacht, mit welchem es sich zu einer persönlichen Einheit verbunden hätte und von dessen Annahme eben nun schon von selbst eine menschenerrettende Wirkung ausginge, ist nirgends etwas zu vermerken. Die Menschen- oder Tier- oder Elementargestalt, in welcher der Engel zu schauen gegeben wird, ist nur das Medium seines Verkehrs mit den Menschen, zu denen er gesandt ist, oder die an ihm eine Anschauung von der Herrlichkeit Gottes erhalten sollen. Sie ist eben nur angenommen, nicht in die Einheit des Wesens aufgenommen.

Dem christlichen Denken aber wird immerhin erst mit diesem Bilde der überweltlichen Geister ein Blick erschlossen in den Reichtum der Offenbarung Gottes im heiligen Geiste, eine Fülle des Seins und Lebens in jener Welt, angesichts dessen man fragen muß, was denn an seine Stelle treten soll, um die unermeßliche Öde und Leere — ein andres Thohu-wabohu — auszufüllen, falls derjenige Teil der Welt, der an sich selbst schon unsichtbar und ewig ist, und welchem nach einem vielfach nur gar zu weit gehenden Glauben die Menge der abgeschiedenen Menschenseelen einverleibt ist, nichts weiter in sich befassen soll, als einen so abstrakt als möglich gedachten Gott, außer ihm, wenn es gut geht, den verklärten Erlöser und ein Princip, von dem niemand eine Ahnung haben kann, wie es beschaffen ist und wie es wirkt?

Die Lehre vom Satan und dem Heere böser Geister unter seiner oberherrlichen Gewalt erfordert an sich keine andere Bestimmung des Geistbegriffes als die von den guten Engeln. Denn der Geist Gottes, der in jener Welt der Finsternis ein principiell gottwidriges Leben im Stande seiner Wirklichkeit und Kraft erhält, ist ja darum noch kein anderer, daß der Abfall der Kreatur von ihrem Urheber bis zur äußerst möglichen Tiefe hinabgeht und daß hier ein Lebenstrieb zu Tage tritt, dessen letztes Ziel nur in dem Sturze des Gottmenschen von dem Thron seiner Universalherrschaft gelegen sein könnte. Der Unterschied von dem, was sonst in der Welt böse heißt, bliebe ja doch immer nur ein Unterschied des Grades. Das hohe Interesse, welches das fromme Nachdenken ebensowohl als die Wissenschaft an der Dämonologie, speciell der Satanologie findet, dreht sich um die Kardinalfrage nach der Möglichkeit der Entstehung des Bösen, welche in der Schrift als außerhalb der Menschennatur gelegen behandelt, also der überirdischen, der Geistnatur als solcher, oder dem geschaffenen Geiste in seiner Freiheit vom stofflichen Dasein zugeschrieben wird. Die Überzeugung, daß der Ursprung des radikalen Bösen nur in dem specifischen Geistesgebiete zu suchen sei, ist ja auch philosophischerseits allgemein feststehend und die theosophische Anschauung ist darin ganz übereinstimmender Meinung. Das will aber mit andern Worten sagen, daß die principielle und fundamentale Verkehrung des gut geschaffenen überirdischen Geistwesens zum Widerstande gegen Gott und förmlichen Angriff auf ihn nur da möglich war, wo die

einseitige Vollkommenheit des Geisteswesens auf den höchstmöglichen Grad erhoben worden war. Dieser höchste Grad konnte da erreicht werden, wo der Geist die Natur am meisten überwog. Und dieses Überwiegen wiederum war da am meisten möglich, wo der Geist Gottes sich mit der irdischen Kreatur nur zu vorübergehender Gemeinschaft verband. Das trifft bei den Engeln zu. Im Offenbarungskreise des Sohnes Gottes, wo der Geist sich mit der Menschheit zu einem Wesen verband, einen Leib von Erde schuf und in demselben ewige Wohnung machte, wäre ein solches Äußerstes der Abkehr von Gott und der Widersetzung gegen ihn nicht denkbar.

C. Das Werk des heiligen Geistes.

a) Ziel und Umfang desselben.

Entsprechend der zweifachen Offenbarungsform, in welcher der heilige Geist seine Person gegen die Welt aufschließt, geht auch sein Werk in derselben nach zwei Seiten auseinander. Als Urheber und Lebensgrund der sichtbaren, nicht geistbegabten Kreatur hat er zu seinem Ziele, die Ehre Gottes innerhalb dieses Gebietes nach ihrem ganzen Umfange an den Tag zu bringen. Diese Ehre ist den überirdischen Geistern bereits bekannt, und von ihnen wird daher Gott über allem, was er gemacht hat, dem Größten wie dem Geringsten, angebetet. Der Menschheit aber ist sie bis jetzt nur zu einem Teile aufgeschlossen. Ungeachtet in dem Angesichte Jesu Christi, wie Paulus sagt 2. Kor. 4, 6, die vollkommen hinreichende Erleuchtung gegeben ist, um Gott nach seinem Wesen und nach seinen Werken zu erkennen, wie er ist, und von einem bloß teilweisen Hineinschauendürfen in die Herrlichkeit des Schöpfers nirgends in der Schrift etwas geschrieben steht, so ist dieselbe doch vor den Augen der Menschen mehr oder weniger verdeckt, teils mehr zufällig infolge der allgemeinen Beschränktheit der menschlichen Individualität, teils principiell wegen der Verdunkelung, welche durch die Sünde in die Gotteserkenntnis des Menschen eingedrungen ist. Das Offenbarungsgebiet der sichtbaren, nicht geistigen Kreatur ist daher nur als eine Stätte der mittelbaren Verherrlichung Gottes zu bezeichnen. Denn die Fülle göttlichen Lebens, welche in der außermenschlichen Natur niedergelegt ist, kann sich durch diese

Gegenstände der Schöpferherrlichkeit Gottes nicht unmittelbar äußern; sie muß von seiten der geschaffenen Geister erst in ihnen entdeckt und ans Licht gezogen, sie muß ausgelegt und bekannt gemacht, gebraucht und gelobt werden. Anders als auf diesem Wege wird Gottes Ehre in der Welt nicht bekannt. Das Werkzeug zu dieser Entdeckung und Ausbreitung der Ehre Gottes ist der Mensch. Durch seine Vermittlung wird das Ziel des Geistes Gottes erreicht.

Das andere Ziel des heiligen Geistes ist die Verherrlichung Gottes auf dem unmittelbaren Wege. Sie geschieht ebenfalls durch die Erkenntnis Gottes infolge seiner Geistesmitteilung an die ursprünglich schon geistig und für das Geistesleben geschaffene Kreatur, die Menschheit. Die Ehre Gottes ist hier dem normalen Zustande nach von Hause aus offenbar. Der Mensch ist mit der Erkenntnis Gottes und in der Gemeinschaft mit Gott geschaffen worden. Die Anlage zu derselben ist bei jedem Sprossen dieses Stammes vorhanden und das wirkliche Leben in ihr bildet sich auf Grund dieser Anlage durch die nicht nur leibliche, sondern auch — was davon nicht getrennt werden kann — geistige Fortpflanzung des adamitischen Geschlechtes. Bei der geistigen Fortpflanzung hat man aber nicht bloß an die geistige Naturbeschaffenheit an sich zu denken, wie sie bei jedem, auch dem gottlosen Nachkommen Adams, vorhanden war, sondern daran, daß der fromme Teil der Adamiten eben sein Gottesleben auf seine Nachkommen als Anlage fortpflanzte. Soweit nun mittelst dieser leiblich-geistigen Fortpflanzung die ursprüngliche Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft ungetrübt sich erhielt, so weit war auch die Verherrlichung Gottes in der Welt eine unmittelbare. Denn die Menschen, welche mit Gott wandelten, verkündigten sein Lob vermöge des Geistestriebes, der in ihnen war, teils mit ihren Worten, teils mit ihren Thaten. Sie brachten dasselbe also selbst an das Licht; sie thaten es von Natur, weil ihre geistliche Beschaffenheit im allgemeinen den Zug dahin hatte; und sie thaten es unter der stetigen Einwirkung des Geistes Gottes. Diese Einwirkung aber bestand neben der Fülle von Wahrheitszeugnissen, welche in dem Urgeschlechte von Gott geweckt wurden, vornehmlich auch in den Theophanien, in welchen Gott persönlich zu ihnen nahte. In dem der Welt und dem Fleische zugekehrten Teile der ersten Generationen fehlte die un-

mittelbare Verherrlichung Gottes ganz. Was davon übrig geblieben, das waren vornehmlich die Opfer und die sonstigen Bestandteile einer ehemaligen Gottesgemeinschaft, welche immer mehr ein Götterdienst wurde, und in den mannigfaltigen Gebilden der Naturreligionen sich aussprach. Soweit in diesem Kultus noch Überbleibsel der wirklichen Gottesgemeinschaft sich fanden, und soweit die Nachwirkungen der uranfänglichen Erkenntnis Gottes auch noch in Gewissensregungen und in rechtschaffenen Handlungen zu spüren waren, so weit konnte auch von jenen Kreisen der Gottentfremdung noch ein Beitrag zur Verherrlichung Gottes ausgehen. Diesen Wert erhielt aber das religiöse und sittliche Thun der abtrünnigen Geschlechter nur erst durch die Vermittlung des in Gott lebenden Teiles. Denn die ersteren wußten nichts von Gott, konnten ihn also auch nicht preisen. Die letzteren aber kannten Gott, und erkannten, daß die Funken der Wahrheit und des Rechts, welche bei den Gottfremden wahrgenommen wurden, von Gott herrühren. Und dadurch nun, daß dieses Verständnis der abgefallenen Welt den Menschen Gottes aufging und sie demselben durch das Lob Gottes Ausdruck gaben, wurde das Gute, was in der geistigen Sphäre der Kainiten, um sie kurz so zu benennen, sich fand, ein Mittel zur Erreichung des Zieles, welches der heilige Geist sich gesetzt hatte. Es fand also hier keine unmittelbare, wohl aber eine mittelbare Erhöhung des Namens Gottes statt.

Unter denselben Gesichtspunkt ist diejenige Verherrlichung Gottes zu stellen, welche durch die Beobachtung der Gerichte Gottes über das ungerechte Wesen der Menschen hervorgerufen wurde. Denn die Vernichtung des Bösen nach seiner sachlichen und seiner persönlichen Seite ist ein wesentlicher Bestandteil des Ruhmes Gottes. Aber dieser Ruhm wird nur von denjenigen erkannt und dann auch ausgebreitet, welche mit Gott wesentlich verbunden sind. Durch ihre Vermittlung bringt der heilige Geist auch hier sein Werk zustande. Und das ist der Gang der Dinge bis heute. Die Welt, die von Gott nichts weiß und den heiligen Geist nicht siehet und nicht kennt, kann Gott die Ehre nicht geben, die ihm gebührt. Aber diejenigen, welche den Geist Gottes haben, geben Gott die Ehre auch über dem, was in der Welt bald mehr verborgen, bald mehr offenkundig das Zeichen der Herkunft von Gott trägt.

Also eine mittelbare und eine unmittelbare Verherrlichung Gottes ist in dem Werk des heiligen Geistes zu unterscheiden. Die zweite Art ist die vollkommene; über sie hinaus giebt es keine Ehre Gottes mehr. Die erstere Art ist die elementare, die Vorstufe. Aber sie ist die notwendige Voraussetzung der zweiten, ihr Unterbau. Das Verhältnis beider zu einander ist das der Verheißung und der Erfüllung, des Gleichnisses und der erschlossenen Wahrheit. Die erstere wird durch die zweite nicht aufgehoben, nicht überflüssig gemacht. Sie ist notwendig für das Ganze, wie die Vorhalle für den Tempel, oder wie das Heiligtum für das Allerheiligste. Sie bildet die Stufen, auf welchen der Geist zur Höhe der offenbaren Majestät Gottes aufsteigt.

Die offenbare Majestät Gottes ist in Christus vorhanden. Er ist der Mittelpunkt des Werkes, das der heilige Geist vollbringt. Er selbst ist gekommen, den Vater zu verherrlichen oder zu verklären. Aber um den Vater zu verklären, muß Christus verklärt werden. Die vollkommene Verklärung des Vaters findet statt am Ende der Welt, wenn alle Reiche Gottes und seines Gesalbten geworden sind. Bis diese Stufe der Weltentwicklung erstiegen ist, besteht das Geschäft des heiligen Geistes in der Verklärung des Sohnes (Joh. 17, 1). In diesem Begriffe hat sich die Lehre vom Werk des heiligen Geistes zu konzentrieren. Die apostolische Verkündigung des Evangeliums zusamt dem Gesetz und den prophetischen Zeugnissen hat es mit nichts anderem zu thun, als den Namen Jesu in der Welt bekannt und die Völker ihm unterthan zu machen. Und die Ausbildung und Ausbreitung der Gemeinschaft der Heiligen oder, was dasselbe bedeutet, des heiligen Geistes (2. Kor. 13, 13) ist nur dazu bestimmt, das Offenbarwerden des Namens Christi, wie es durch die Predigt des Wortes bewirkt wird, in einem Verbande thätigen Zusammenlebens, also in der Gemeinschaft der Liebe, dauernd zu gründen und zu einem bleibenden, die Welt umfassenden Organismus zu machen, in welchem sich die Klarheit von dem Angesichte Christi ungetrübt spiegelt.

Indem diese Verklärung Christi in der Welt zustande gebracht wird, entsteht gleichzeitig die Verklärung der Welt in Christo. Gipfelt das erstere Werk darin, daß die Gesamtheit der Geistes- wie der Naturgeschöpfe nach allen ihren Teilen die Herrlichkeit des Menschensohnes ausstrahlt: so wird der

andere Teil des Werkes damit vollendet, daß in jedem Zuge des Bildes, welches der Geist Gottes allmählich von Christo auf den Grund der Welt gezeichnet hat, irgend ein kreatürliches Leben hervorschaut, welches durch den Heiland auf die höchste Stufe seiner Wahrheit, seiner Gerechtigkeit, seiner Schönheit, kurz seiner leiblich-geistigen Vollkommenheit gehoben worden ist.

Beiderlei Werk ist ein und dasselbe Werk. Ist irgend ein Mensch zu finden, der die Welt nicht lieb hat, in welchem vielmehr die Liebe zu Gott vollkommen ist (1. Joh. 2, 5), so ist er vermöge dieser Beschaffenheit seines Wesens ein Abbild von Christo und eine Frucht des von ihm vollbrachten Erlösungswerkes. Er ist nicht an sich selbst eine solche zur Vollendung ihrer eigenen Idee gelangte Persönlichkeit, sondern er ist es, weil er in Christo und ein Glied seines Leibes ist. Der Ruhm einer solchen Individualität kommt nicht ihr selber zu, sondern dem Erlöser. Ist etwa eine Gemeinschaft, deren Glieder eins sind untereinander in der Wahrheit und in der Liebe, so ist sie entstanden und wird getragen durch die Gemeinschaft, welche besteht zwischen dem Vater und dem Sohne. Ist irgend ein Mensch, dessen leiblich-geistige Erscheinung in hervorleuchtender Weise die Züge der Gerechtigkeit, der Gottesfurcht und anderer Tugenden eines Gottesmenschen an sich trägt und vermöge dieser Züge die Schönheit einer Gestalt offenbart, welche von dem Licht einer andern Welt durchleuchtet ist: so ist es die Gestalt dessen, der in der Ewigkeit noch den Namen des Lammes Gottes trägt. In dem einen seiner vollkommen ausgereiften Jünger erhält sich mehr die Erinnerung an den leidenden und sterbenden Christus, in andern wieder mehr die an den auferstandenen und in der Welt schon mit dem Glanz des Himmels umflossenen Menschensohn. — Umgekehrt ist die Welt in Christo verklärt, wenn etwa Geheimnisse der Natur oder der Völkergeschichte aufgedeckt werden, von welchen sich nachweisen läßt, daß der stärkste und nachhaltigste Antrieb zu ihrer Erforschung von der Glaubensverbindung mit dem in die Welt gekommenen Sohn Gottes ausging, wie das bei allen denjenigen Denkern, Forschern und Entdeckern zutrifft, welche das Gelingen ihrer Werke allein als eine um Christi willen ihnen zu teil gewordene Gnade ansehen und dem in Jesu geoffenbarten Gott allein die Ehre dafür geben. Und so bei all denjenigen Werkzeugen der göttlichen Welt-

regierung, welche wußten und bekannten, daß ihre Kriege und Siege, ihre Macht wie ihre Gerechtigkeit im Regiment und Gesetz mit all ihren Triumphen nicht bloß überhaupt durch die Hilfe Gottes ihnen zu teil geworden, sondern daß sie als ein unmittelbarer Ausfluß der durch Christum ihnen zugewendeten ewigen Erbarmung Gottes anzusehen seien. Die Grenzen dieses Verklärungswerkes sind nach beiden Seiten hin scharf und bestimmt und können nicht über die Person Christi hinaus erweitert werden. Aber es allenthalben aufzufinden, wo es erweislich vorhanden ist, gehört ganz wesentlich zur Erkenntnis des heiligen Geistes und seines Wirkens.

Mit dem Gesagten ist der Umfang des Verklärungswerkes beschrieben, welches an Christus und an der Welt gleichzeitig durch den heiligen Geist vollbracht wird.

b) Art und Weise des Wirkens. Das Bewegungsgesetz.

Die Art und Weise, wie es in stand gesetzt wird, läßt abermals eine Zweiteilung beobachten. In beiden Sphären der Geistesoffenbarung, in der natürlichen wie in der geistlichen, sind es nämlich allezeit die Gegensätze des allgemeinen und des individuellen oder Einzelnseins, welche durch die Lebensmitteilung des heiligen Geistes in Wirksamkeit gesetzt werden. Denn alles Leben beruht auf dem Zusammen- beziehungsweise lebendigen Gegeneinanderwirken dieser beiden Pole. Kein Körper ist ein bloßes Einerlei, sondern er besteht aus Teilen, welche in ihm zu einem Ganzen vereinigt sind. Und kein lebendiges Ganzes ist nur die Summe seiner Teile, welche etwa voneinander gegenseitig angezogen, sich zu einer Einheit zusammengeschlossen und durch ihr Aufeinanderwirken eine allen gemeinsame Thätigkeit ins Dasein gerufen hätten. Die Menge der „selbständigen Atome" mag so groß gedacht werden, als sie will, und die Energie jedes einzelnen Atomes mag als auf den höchstmöglichen Grad gesteigert vorgestellt werden: zu einer Einheit bringen sie es niemals durch sich selbst; es muß eine ideale Macht über sie kommen, der es vorbehalten ist, sie zu einem Ganzen zusammenzufügen. Um ein lebendiges Ganzes, also um irgend welches Gesamtleben zu konstituieren, bedarf es dieser zwei Faktoren, des Allgemeinen und des Besonderen oder Einzelnen. So ist der Baum

ein lebendiges Ganzes, weil er nicht bloß eine Wurzel hat, einen Stamm, Äste, Zweige, Blätter 2c., sondern weil in ihm eine unsichtbare Kraft thätig ist, welche über diese Teile alle übergreift, sie beisammen hält, und ein eigentümliches Bild des kreatürlichen Daseins aus ihnen zusammensetzt. Aber diese Kraft giebt dem Gewächse nur seine Eigenart als Ganzes, welche ihm von keinem der Teile verschafft oder erhalten werden kann. Die Teile wiederum besitzen jeder seine besondere Energie, durch welche er sich in der Gesamtheit behauptet — behauptet auch durch Gegenwirken gegen andere Teile, wie z. B. die neue Knospe das alte Blatt ausstößt, der spätere Jahrring den vorhergehenden einengt und sich dienstbar macht 2c. Oder, um ins Geistesreich überzugehen — der Mensch wäre nicht Mensch, wenn die Seele und der Leib je im Fürsichsein entstehen und dann erst sich um einander annehmen und ein leiblich-geistiges Individuum bilden müßten. Sondern die Seele ist etwas für sich und der Leib desgleichen; und im Verlauf des Lebens bringen sie dieses ihr Fürsichsein allezeit in den Prozessen des Wachstums, der Ernährung 2c. zur Geltung, indem eines dem andern auch je und je ausweichen und nachgeben muß, damit das Gesamtleben nicht not leide. Aber selbst dieses geregelte Gegeneinanderwirken wäre als solches nicht denkbar, wenn der Mensch nicht mehr wäre als ein Leib und dazu eine Seele, ein bloßes Nebeneinander der beiden, wenn er nicht eben vermöge seiner Qualität als Mensch beide unter einer höheren Kategorie des Seins zusammenfassen würde. Er hält als Mensch die beiden in ihrer Einheit als in ihren Schranken; er ist auch nicht etwa aus Leib und Seele geworden, sondern er ist beides zuvor schon gewesen, ehe die beiden recht zur Bethätigung ihrer Existenz gelangen konnten. Das ist durchgängiger Grundzug des geschaffenen Lebens. Und eben daher ist diese Doppelheit des Seins, das Zusammensein des Allgemeinen und des Einzelnen, auch die Art und Weise, wie der Geist Gottes das Geschäft der Weltverklärung in Christo treibt. — Der Satz ist grundlegend für die ganze Auffassung vom Wesen des Reiches Gottes, beziehungsweise der Lebensgebiete, aus welchen es sich zusammensetzt, und wir haben daher alle Ursache, ihn hier an die Spitze unserer Betrachtung zu stellen. An der Hand desselben haben wir zuerst das Werk des heiligen Geistes im Reiche des Natur- oder Weltlebens, hernach

das im Reiche des geistlichen oder Gotteslebens zu entwickeln, und die Verklärung Christi und der Welt nach ihren Grundzügen in jedem nachzuweisen, um dann zu zeigen, wie aus beiden zusammen das Reich Gottes und die Verklärung des Vaters sich verwirklicht.

α) Das Werk des heiligen Geistes auf der Stufe des Naturlebens.

Unter dem Namen der Natur ist nicht nur die Gesamtheit der nichtgeistbegabten Geschöpfe begriffen, der Himmel und sein Heer, die Erde und das Meer samt allem, was darinnen ist, sondern auch die ganze Menschheit, soweit sie nicht bereits im Lichte der wahren Erkenntnis Gottes und im lebendigen Verkehr mit Gott steht. Was man sonst wohl mit dem Ausdrucke: Geistesleben der Völker und der Individuen bezeichnet, ist zum größten Teile nicht Geist im höheren und höchsten Sinne des Wortes, sondern bloßes Naturleben. Der „Geist" des klassischen Altertums, wie er sich in der Religion, der Politik, der Litteratur und Kunst ausspricht, ist lediglich Offenbarung derjenigen Geisteskräfte, welche von der Schöpfung her in dem Menschen niedergelegt sind und bisher auf dem Wege der leiblich-geistigen Fortpflanzung erhalten wurden. Eine Verklärung Gottes findet in diesem Bereiche nicht statt, schon darum nicht, weil eine Verklärung Christi hier nicht Platz greifen kann, ohne eine solche aber auch eine Verklärung Gottes überhaupt nicht denkbar ist. Denn Gott ist immer nur in Christo offenbar.

Aber auch in der Periode und im Horizonte des Christentums ist das Werk des heiligen Geistes bis jetzt noch zum größten Teile auf die mittelbare Verklärung Gottes eingeschränkt. Denn auch in diesem Gebiete sind weitaus die meisten Geistesprodukte und die meisten dem Geistesleben zugerechneten Charaktere lediglich eine Darstellung desjenigen höheren Ideallebens, welches mit den Anlagen, Trieben und Kräften des seelischen Menschen, des ἄνθρωπος ψυχικός, zu seiner Ausgestaltung kommt. Was von geistlichen, d. h. auf Gott persönlich zurückgehenden Äußerungen dort wahrgenommen wird, ist in der Regel nur ein Widerschein des wahren Lichtes, ist wie ein vereinzeltes Bruchstück, ein eingesprengtes Korn und ein Findling, dessen Vorkommen an diesem Orte unerklärlich scheint. Des göttlichen Ursprungs entbehrt diese Geisteswelt keineswegs. Wenn es überhaupt

keinen Geist giebt, als den Geist Gottes, so muß alles, was irgendwie auf eine Wirkung dieses Geistes zurückgeführt und der Verkündigung der Ehre Gottes dienstbar gemacht werden kann, als eine Erscheinung des Geistes Gottes anerkannt werden. Nur ist es in den von uns hier behandelten Fällen nicht eine Offenbarung des heiligen Geistes selbst, in seiner Eigenschaft als heiliger Geist, sondern dieses Geistes in seiner Offenbarung als Naturgeist, in welcher er die Menschheit bis zu einer dunkeln und eingeschränkten Erkenntnis Gottes führt. Es sind zerstreute Lichtstrahlen der ewigen Wahrheit wie der ewigen Gerechtigkeit und Schönheit, welche auf dieser Bahn gesammelt werden können. Sie reichen aber in ihrer größten Menge und in ihrer reichsten inneren Ausstattung nicht hin, um ein vollkommenes Gottesbewußtsein zu erzeugen und eine die Welt überwindende Sicherheit des Gottesbesitzes zu erzielen. Ihr Wert ist ein pädagogischer. Eine Verklärung Christi aber können wir sie dennoch heißen, weil von demjenigen, welcher die Bestimmung der niederen Kreatur zur künftigen völligen Verherrlichung Gottes kennt und überschaut, die Herrlichkeit des Herrn schon in ihr geahnt und erkannt wird, noch ehe sie thatsächlich in ihr selbst aufgeht. Der Christ, welcher durch die Schrift darüber unterrichtet ist, daß die Himmel die Ehre Gottes rühmen und daß die Erde der Güter des Herrn voll ist, sieht in diesen beiden Objekten bereits die ungeteilte Majestät Gottes glänzen, obwohl die Erde zur Zeit noch voll Frevels ist. Der Vorhang, welcher für sein Auge an sich über diese Offenbarung Gottes hergezogen ist, ist für sein inneres Auge weggezogen, weil er im Angesichte Christi das Werk des Geistes schon als vollendet anschauen kann.

Dieselbe Bewandtnis hat es mit den Äußerungen des Seelenlebens. Der opferfreudige Patriotismus eines M. Curtius, die Kindesliebe eines Aneas, der edle Stolz eines Mutterherzens, wie das der Cornelia, sind Wirkungen des göttlichen Naturgeistes in demselben Sinne, in welchem es die demutsvolle Weisheit eines Sokrates und die Fülle sittlich erhabener Ideen eines Plato war. An sich selbst und nach dem Willen der Organe dieses Geistes sind sie kein Beitrag zur Offenbarmachung der Ansprüche, welche der wahrhaftige Gott in Christo an die von ihm so hoch über andere Menschen erhobenen Persönlichkeiten zu machen hat. Denn was ein Plato von Gott weiß, reicht wohl hinan bis zu

einer Ahnung von dem, was dereinst im Christentum zur Kenntnis der Welt kommen sollte, wenn der große hellenische Weise sogar davon sprechen kann, daß die Liebe, wenn sie auf Erden erscheinen wollte, von den Menschen gekreuzigt werden würde. Und sein Lehrer und geistiger Vater, der schon so oft mit Jesus in Parallele gebracht wurde, stirbt den Tod des Märtyrers für das helle Licht des Monotheismus, das er auf den Leuchter Griechenlands gesetzt hat. Allein die tiefe Wahrheit der Gotteslehre des Philosophen geht in Stücke durch die Gleichsetzung Gottes mit der ewigen Materie. Und die Sokratische Theologie kennt kein Bedürfnis einer Versöhnung der sündigen Welt mit ihrem Schöpfer und Richter. Die Gottesidee kommt also bei ihnen nicht an den Tag: sie bleibt bestenfalls in der Dämmerung. Im Grunde aber wird sie geradezu wieder verdunkelt, wo sie wie eine Sonne aufzugehen schien. Denn der Dualismus ist nicht bloß ein Schatten, der sich auf eine lichte Erscheinung legt, sondern er macht aus der Gottesidee schließlich wieder eine undurchdringliche Finsternis. Aus der platonischen Philosophie könnte eine wahrheitsgemäße Gotteslehre niemals heraus entwickelt werden. Und wiederum: wo Gott in seiner Einheit erkannt wird, aber die menschliche Schuld nicht mit gleichem Gewicht in die Wage der Gotteserkenntnis geworfen wird, wie das Nichtwissen, das den richtigen Weg zur Weisheit ins Auge gefaßt hat: da ist die Thür zum Verständnis des höchsten Denkobjektes schon von Anfang an verschlossen, wie nahe der Eingang zu demselben auch zu liegen schien. — Was aber die zuerst aufgeführten preiswürdigen Charaktere der Heidenwelt anlangt, so ist ihr schließlicher Ertrag für höhere und allgemeine Zwecke eben nur der, daß die Güte und Größe des menschlichen Herzens ihr Lob davonträgt. Woher dieselbe fließe, danach wird mit wenigen Ausnahmen nicht gefragt. Es ist auch niemals von dem Geiste des griechischen und römischen Altertums ein solcher Einfluß auf die Nachwelt ausgegangen, durch welchen die Frage nach dem Ursprunge menschlicher Geistesgröße und Herzensgüte zu einem stets wiederkehrenden Bestandteile im Wandel der Völker geworden wäre. — In allen diesen Fällen bleibt es lediglich dem heiligen Geiste aufgespart, den Sachverhalt aufzuklären und die Welt daran zu erinnern, daß alles, was sie Gutes zu besitzen glaubt, in seiner Entstehung keinen andern Gang nimmt und in seiner

Art keinen höheren Wert ansprechen kann, als die unbeseelten Geschöpfe und ihre Erzeugnisse. Sie sind an sich selbst Naturwesen und Naturprodukte, nichts weiter.

Daß ihre Bedeutung für die Verklärung des Sohnes Gottes in dem Heilsplane des Geistes Gottes nicht übersehen wird, davon legt eben dieser Geist in der heiligen Schrift vor allem sein gewichtiges Zeugnis ab. Das Wort Gottes nimmt keinen Anstand, auch einen heidnischen König, dem Jahve nur von ferne bekannt ist, Kores, als den Gesalbten des Herrn einzuführen und ein sehr nahes Verhältnis zu schildern, in welchem er zu dem Gotte Israels oder vielmehr dieser zu ihm steht (Jes. 44, 28; 45, 1—8), wenn auch keine Andeutung dafür vorhanden ist, daß sein gottgefälliges Thun sich über die Wohlthat hinaus erstreckt hätte, welche er Israel erzeigte. Freundschaftlicher Verkehr zwischen solchen, welche dem Bunde Gottes mit Israel, und solchen, welche dem Heidentum angehörten, wird in der Schrift nicht nur nicht schlechthin verworfen, sondern sogar unter Umständen teilnehmend und rühmend erwähnt. Amos spricht Kap. 1, 9 von dem „Bunde der Brüder", der Könige Salomo und Hiram, mit sichtlichem Wohlgefallen und mit Unwillen über die Verachtung desselben. Potiphar wird um Josephs willen gesegnet Gen. 39, 5, Rahab mit ihrem Hause bei der Zerstörung Jerichos errettet, weil sie den ihr nach Person und Religion fremden Kundschaftern Barmherzigkeit erzeigt hatte. In letzterer Hinsicht namentlich giebt es keinen deutlicheren Ausspruch über den wirklichen Wert des Naturguten in Gottes Augen, als das Wort des Herrn über die Werke der Barmherzigkeit Matth. 25, 32 ff. Denn die zur Rechten des Königs Gestellten sind augenscheinlich jedenfalls in großer Mehrzahl solche Menschen, welche von Christo und der seligmachenden Wahrheit überhaupt nichts wußten; der weite Umfang, welchen der Gnadenspruch des ewigen Richters beschreibt — denn es sind „alle Völker" vor dem Stuhle versammelt — läßt mit Sicherheit schließen, daß auch Angehörige der niedrigsten religiösen Stufen dabei eingeschlossen waren. Um endlich auch noch in ein Gebiet hineinzugreifen, das mit der Gerechtigkeit und Sittlichkeit an sich nichts zu thun hat, so ist die Kunst des tyrischen Baumeisters Huram nach dem Maßstabe Jahves gut genug, um den Tempel Salomos auszuführen, ein Werk, dem, wie es scheint, kein israelitischer Meister gewachsen

war, von dem Gott aber gesagt hatte, daß sein Name daselbst wohnen soll, und wo er sich herrlich erzeigen werde. — In all diesen und ähnlichen Fällen wäre ein göttliches Wohlgefallen nicht denkbar, wenn nicht auch jenseits der Offenbarungsgrenzen ein Lebensprincip als wirkend angenommen werden müßte, das im vollen Sinne des Wortes göttlicher Art ist und das sich unter gewissen Umständen mit dem Lebensprincip der vollendeten Offenbarung Gottes in Christo nahe berührt. Daß eine solche Harmonie der höchsten Offenbarung Gottes mit den niederen Stufen bestehe, das ist durch die Behandlung, welche das Naturgute, -wahre und -schöne in der heiligen Schrift erfährt, thatsächlich bewiesen. Der heilige Geist selber, als Urheber der hierher treffenden biblischen Worte, vollzieht an diesen Erzeugnissen des Kreaturlebens das Geschäft der Verklärung. Er läßt auf sie das Licht der geoffenbarten Wahrheit fallen, indem er sie seinen Propheten und Aposteln zu schildern und zu beurteilen giebt. Damit sind sie verklärt oder ist Gott in ihnen verklärt, genauer: sie sind denjenigen Objekten und Personen zugezählt, in welchen Gott an sich schon offenbar ist, weil er sich ihrer zum Zwecke der Verklärung seines Sohnes bedient. Aber sie treten in diese höchste Beleuchtung nur erst durch ihre Angliederung an das specifisch geistliche Offenbarungswesen, sind also nur mittelbar, nicht unmittelbar im Dienste des Verklärungswerkes.

Nach den vorgelegten Mustern werden wir die Lehre von dem Werk des heiligen Geistes auf der Naturstufe behandeln. Das Universum, soweit es in den Gesichtskreis des Menschen fällt, wird durch den Geist Gottes mit Hilfe der Menschen zubereitet, um dereinst den Einfluß an den Tag zu bringen, welchen die Menschwerdung Gottes in Jesu von Nazareth auf die ganze Natur, auf den Himmel und die Erde, auszuüben bestimmt war, den sie nun auch, Schritt für Schritt weiter sich ausdehnend, tiefer hinabreichend und höher hinaufsteigend ausübt, bis der Punkt erreicht ist, an welchem die ganze Geistesarbeit als eine vollendete in einem Bilde überschaut werden kann.

Das Prädikat der Mittelbarkeit entfaltet sich hier selbst wieder in mehreren Abstufungen. Denn um die Ehre des Menschensohnes nach dieser Seite hin aufzuschließen, muß zuerst der Reichtum der ganzen Erde und ihrer Atmosphäre an Gütern und Kräften aufgedeckt und der Menschheit angeeignet werden.

Das geschieht durch die Entwicklung des menschlichen Wissens und Könnens in Beherrschung und Verwendung der Elemente. Diese Entwicklung ist wiederum abhängig von dem geistigen Fortschritte der Völker und ihrer Gemeinschaft, wie er in dem Landbau, der Industrie, dem Handel ꝛc. angestrebt und allmählich erreicht wird. Der geistige Fortschritt der Menschheit seinerseits hängt ab von ihren Fortschritten im geistlichen Leben. Das scheint manchem eine fromme Wahnvorstellung zu sein. Es findet aber seine schlagendsten Belege u. a. in der Geschichte gerade unserer Zeit. Denn es ist beispielsweise ein von keinem Sachkundigen mehr geleugneter Satz, daß nicht bloß, — was ja ohnehin gar keinem Zweifel unterliegt, — die Vögel des Himmels in den Zweigen der Senfstaude wohnen, daß, ohne Bild gesprochen, das Christentum die weltherrschende Macht auf Erden geworden ist, sondern auch, daß das katholische Christentum von dem evangelischen beinahe in sämtlichen Hauptgebieten des Völkerlebens überflügelt ist und immer mehr überflügelt wird. Das heißt aber schließlich so viel, daß sich das Leben der Nationen schon nach seinen äußerlichen Beziehungen in letzter Instanz um die Person Jesu Christi dreht. — Die rationalistische, also die natürliche Religions- und Geschichtsphilosophie leugnet das nicht. Aber sie verbindet mit diesem Urteil einen von der Glaubensidee sehr abweichenden, ja einen diametral entgegengesetzten Sinn. Unter einem leiblich-geistigen Lebensquell, der in einer einzelnen menschlichen Persönlichkeit angebrochen wäre und der ganzen, auch der unbeseelten Natur neue, unzerstörbare Lebensströme zuleiten würde, vermag sie sich nichts zu denken, weil sie für einen solchen Begriff nirgends eine Handhabe findet. Jesus Christus ist ihr das Zentrum der Welt in dem Sinne, daß durch seine Lehre und sein Beispiel neue Anregungen in die Gemüter und Geister der Menschen gekommen sind, nicht leiblich-geistige, sondern einfach geistige; durch diese ist — das wird immerhin zugegeben — eine Erfrischung des ganzen Menschheitslebens zustande gekommen, infolge welcher die vorigen idealen Funktionen wie neugeschaffen und verwandelt sich ausnehmen (welches letztere aber eine optische Täuschung oder eine übertreibende Redensart heißen muß). Es bleibe, wird geantwortet, bei dem hohen moralischen Impuls, der von dem Nazarener ausging und bisher ausgehen mußte. Daß diese Anschauung schließlich bis zum Gefrierpunkt

der evangelischen Verkündigung herabsinkt, ist in jeder Kulturperiode, in der sie auftritt, zu beobachten. Ein Erlöser, dem die leiblich-geistig umwandelnde Macht nicht beiwohnt und in dessen Erlösungsplan die Befreiung der Erde von dem Dienste der Eitelkeit nicht mit eingerechnet ist, baut seinen Tempel auf den Sand. Denn er rechnet nicht mit der Universalgrundlage, auf welcher alles geschöpfliche Dasein ohne Ausnahme beruht. Die Erde, ihre Triebe und ihre Gaben sind es, welche der Sünde den furchtbaren Boden bereiten und von ihr aus ohne Unterlaß wieder mit Impulsen des Verderbens gefüllt werden. Auf diesem Grunde, so wie er an sich selber ist, kann keine Gemeinschaft der Heiligen, kein Reich Gottes, auch kein in den Gesetzen der göttlichen Natur sich bewegendes Leben der sichtbaren Kreatur sich erheben und befestigen. Da die natürliche Wissenschaft als solche bei dem schriftwidrigen Bilde des Erlösers und seines Werkes beharrt, so wird die Wahrheit in ihr Gegenteil verkehrt. Die schriftmäßig ausgebildete Idee von Christus und der Erlösung wird als ein Hindernis für die reine Geistesanschauung erklärt und beiseite gethan. Eine Verklärung der Person Christi ist unter diesen Umständen nicht nur erschwert, sondern vielmehr aufgegeben und verworfen. Es giebt keinen Ausweg von hier, um zur Höhe des christlichen Dogmas sich zu erheben.

Gleichwohl wird nun wiederum die Fülle und Tiefe des Geistes Gottes auch innerhalb dieser Schranken aufgedeckt. Was der natürliche Mensch mittelst der ihm angeborenen, aber in ihrer Naturbeschaffenheit sich — scheinbar wenigstens — selbst überlassenen Denk- und Wissenskräfte nicht zuwege bringt, nämlich daß sein Erkennen im vollen Glanze des ewigen Lichtes sich ausbreite und Lebenswirkungen hervorbringe: das wird dem Geistes- oder Gottesmenschen (πνευματικός) zu schauen gegeben. Er kennt den Quell des unendlichen Seins, sowohl des intelligiblen als des materialen. Er verwirft nicht die mitunter so großartigen und glänzenden Geistesgüter, welche in der alten wie in der neuen Welt, ohne irgend eine wesenhafte Erkenntnis göttlicher Dinge, allenthalben aus der Tiefe des Geistes gehoben, zusammengefügt und wieder zerstreut und neu zusammengesetzt werden. Er ahnt oder entdeckt den Zusammenhang aller dieser Güter des natürlichen idealen Schaffens und Genießens mit dem in ihnen verborgenen Naturgeiste Gottes und weist ihnen ihre Stelle im

Lebenskreise der göttlichen Wahrheit an. Das ist sein großes Vorrecht vor der sogenannten freien Naturerkenntnis. Denn vor dem Auge der letzteren liegt der ganze Reichtum der in Christo mit dem Pulsschlage der Ewigkeit sich bewegenden Begriffe, Vorstellungen und Ideen, auch sittlichen Maximen und Formen der Schönheit mehr oder weniger wie ein totes Material. Die aus dem Schoße der bloßen naturwüchsigen Geschichts- und Religionsphilosophie, Psychologie, Ästhetik u. s. w. geborenen Denker wissen von solchen Gedankenhorizonten, die über ihre Logik hinausliegen, nichts und können daher auch in der göttlichen Erkenntnis niemals vorwärts kommen, weil sie die Wahrheit immer nur an den eigenen Fingern herunterzählen.

β) Das Werk des heiligen Geistes auf der Stufe des Gotteslebens.

Der rein natürlichen Erkenntnis steht die geistliche, dem stofflichen und dem psychischen Wirksamkeitsgebiete des göttlichen Naturgeistes das pneumatische, dem irdischen das himmlische gegenüber. In dem Bereiche desjenigen Lebens, welches seine Wurzeln wesentlich und überwiegend in der göttlichen Heilsoffenbarung hat, ist der heilige Geist als solcher der anerkannte und ausgesprochene Grund alles Seins und Werdens. Der menschliche Faktor ist empfangend und dann mitwirkend, der heilige Geist ist wesentlich gebend und regierend; er leitet in alle Wahrheit und vertritt Christum, durch welchen der Vater ihn in die Welt sendet. Er redet nicht von ihm selbst. Was er redet, nimmt er von Christo; ebenso was er thut. Denn sein Amt ist ja, Christum in der Welt zu verklären. Indem die Welt, d. h. zunächst die Jünger, an den Herrn glauben, werden sie in der Wahrheit geheiligt, und indem sie im Glauben die Herrlichkeit sehen, die der Vater dem Sohne gegeben hat, nehmen sie selber an der Herrlichkeit des Sohnes teil (Joh. 17). Das ist die unmittelbare Verklärung des Sohnes. Es bedarf in dieser Sphäre der göttlichen Offenbarung keines besondern Prozesses mehr, um die Werke, welche in der Welt geschehen, nach derjenigen Seite zu drehen, welche von dem Geiste Gottes durchleuchtet ist. Es ist hier alles licht gemacht, ausgeboren, mit den Zeichen des himmlischen Wesens gezeichnet. Gott und Christus werden allenthalben offen bekannt und angebetet. Es giebt nichts in der Natur oder im täglichen Leben, was nicht auf einen

ewigen Urquell zurückgeführt würde. Die Elemente müssen so wie sie sind, zur Verkündigung der Ehre Gottes und zur Beseligung der Menschheit dienen, das Wasser zur sakramentalen Darbietung des neuen himmlischen Lebens mittelst der Taufe, die Luft zur Hülle und Trägerin einer großen Wunderwirkung bei einer der herrlichsten Erweisungen der Herablassung Gottes zu der Menschheit, fliegende, von oben her kommende Flammen zur Ankündigung einer jetzt eben vor sich gehenden Geistesmitteilung und Erweckung der Seelen von höchster Bedeutung. Brot und Wein werden gebraucht zu einer sonst auf Erden gänzlich unbekannten Darreichnng von überirdischer Speise und überirdischem Tranke. Hier ist es nicht nötig, daß bei den sinnlich wahrnehmbaren Gaben erst ein überirdischer Ursprung und eine ewige Bedeutung nachgewiesen werde. Sie bedeuten von Hause aus nichts andres, als die Klarheit Gottes in der Erscheinung seines Sohnes; sie sind lediglich diesem Zwecke dienstbar und können ihrem eigentümlichen Charakter entsprechend zu nichts anderem verwendet, auf nichts andres bezogen werden. Dieselbe Bewandtnis hat es mit dem Worte Gottes, sei es dem in der Schrift enthaltenen oder dem gesprochenen. Das Evangelium kann nie etwas anderes sagen wollen, als daß Gott in Christo gewesen sei und die Welt mit sich versöhnt habe. Das Gesetz kann nie etwas anderes als ein Zuchtmeister auf Christum sein. Die Zusammenkünfte der kleinen Jüngerschar, der großen Jerusalemsgemeinde, die apostolische Kirchenversammlung haben keine andere Bestimmung, als Gott zu danken und durch Christum sich mit ihm zu verbinden. Das alles sind lauter Ereignisse, Thaten, Erscheinungen, Ordnungen, Bilder und Zeichen 2c., welche den Namen Christi öffentlich an der Stirn tragen und demnach nur darauf angelegt sein können, von seiner Glorie Zeugnis abzulegen.

Wir haben noch eine Stufe weiter herabzusteigen. Auch die Heiligtümer der gläubigen Gemeinde, die Bundeshütte voran mit ihren Altären, ihren kostbaren Geräten und Gewändern ist eine direkte Verherrlichung Christi. Denn sie ist das nach Gottes Befehl aufgerichtete Zeichen des Bundes, den Gott mit der Menschheit gemacht hat, den er zuerst als Verheißung vor die Augen des Volkes führt, dann seinerzeit als Erfüllung durch den Sohn ins Werk setzt. Alles, was ihr ähnlich

ist, im Alten oder Neuen Bunde, hat denselben Rang. Die Kirche besitzt schon jetzt einen Reichtum an sinnbildlichen Darstellungen dessen, was Gott um seines Sohnes willen an Israel und den Völkern gethan hat, oder an Mitteln und Gelegenheiten, solches zu thun. Das Gotteshaus der neutestamentlichen Gemeinde predigt nicht in minder, sondern in noch mehr eindrucksvoller und unmißverständlicher Sprache, als das alte, daß Gott allein zu fürchten und zu lieben sei, und der innerste Kern dieser Verkündigung besteht darin, daß mit dem allen Christus gemeint ist. Die goldenen Gefäße auf dem christlichen Altare zeugen so wie sie da stehen, ohne ein besondres Wort Gottes, von dem Opfer auf Golgatha; sie verdanken diesem Opfer allein und dem Worte von ihm ihre Entstehung. Das ist eine thatsächliche, unmittelbare Verklärung Christi in dem Reiche der Natur. Und die Natur ist hier verklärt in Christo. Die Edelmetalle sind hier dem gemeinen Gebrauch, dem Dienst der Eitelkeit und der Sünde entnommen und dem Heilande der Welt zu Füßen gelegt. Es ist zwar nur ein geringer Bruchteil von den Schätzen der Erde, dem das widerfährt. Aber der große Gedanke des heiligen Geistes, daß alle Kreatur das Lob des Herrn verkündigen soll, ist damit zu einem thatsächlichen Ausdruck gebracht, und die dereinstige gänzliche Erfüllung ist vorbildlich damit besiegelt. — Wenn vom Standpunkte eines engen subjektiven und spiritualistischen Christentums aus solche Anschauungen entwertet oder ganz verworfen werden, weil nur Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste als die wirklichen Früchte dieses höchsten göttlichen Werkes anzusehen seien, so rührt dies unter anderem namentlich daher, daß die geheime Lebenswirkung des Geistes Gottes in der Schöpfung überhaupt nicht beachtet wird und daß man nicht gewohnt ist und gelernt hat, die beiderlei Reiche der Geistesoffenbarung, das natürliche und das geistliche, ihrem ganzen Umfang nach aufeinander zu beziehen. Auch die Werke des Teufels inmitten der Kirche und die gewaltige Ausdehnung, mit welcher die Finsternis sich über den Lichtkreis der Gemeinden Gottes so oft und so vielfach ausbreitet, machen diese Erfolge des heiligen Geistes in der Welt nicht zu einer Täuschung. Denn der Satan ist schon gerichtet, sein Zorn beweist nur, daß er wenig Zeit hat. Und daß der Menschen Untreue Gottes Treue nicht aufhebt, ist ein Grundgesetz des Reiches Gottes.

c) Das Ergebnis. Die Gemeinschaften im Reiche des Geistes.

aa) Die beiden Universalgemeinschaften.

Die Ausführung der Gedanken des heiligen Geistes in Absicht auf die Verklärung des Sohnes in der Menschheit und der Menschheit in ihm, vollzieht sich nicht in der Art, daß ein geheiligter Mensch zum andern sich gesellt und durch die Gleichheit des Gesinnungsgrundes und des idealen Vermögens eine Gesellschaft entsteht, die sich nach Maßgabe ihrer Erkenntnisse organisiert und regiert. Die göttliche Schöpferweisheit hat all dieses Sichbewegen, Wachsen, Streben und Sichausleben unter eine feste Regel vom ersten Augenblicke an gestellt. Es geschieht in der Ordnung eines von Gott gepflanzten und gebotenen Zusammenlebens, in den Formen der Naturgemeinschaft eines- und der Gottesgemeinschaft andernteils. Die Naturgemeinschaft ist gestiftet durch die Ehe, die Gott gemacht hat. Die ersten Menschen haben einander weder gesucht, noch zufällig gefunden, sondern sie sind sogleich bei ihrem Eintritt in die Welt zusammengeführt und -gebunden worden. Die Ehe, die sich sofort durch den Kindersegen zur Hausgemeinschaft erweitert, ist nach dem einfachen Willensausdrucke Gottes in erster Linie die Gemeinschaft des Leibes. „Seid fruchtbar und mehret euch." Aber diese Gemeinschaft ist eine von Gott durch sein unmittelbares Wort gegründete und gesegnete. Daraus geht hervor, daß sie nicht leiblicher Art allein sein kann, sondern in das Element des Geistigen, des Überweltlichen erhoben ist. Leiblichgeistig oder besser: geistlich ist ihre tiefste Wurzel. Mit dieser ist sie in den Erdboden gesetzt; „herrschet über die Erde." In wenigen Worten ist hier die göttliche Idee des Staates niedergelegt. Denn der Staat ist vor allem das von Gott uranfänglich gestiftete und befohlene Einandersuchen der Menschen zum leiblichen Zusammenleben, wie es sich in dem Gebrauch von der Erde und ihren Gütern ausbildet und eben im Verlauf dieser Ausbildung zur allseitigen Herrschaft über dieselbe sich aufschwingt. Damit ist alles, was jetziger Zeit zu einem vollkommenen Staatsorganismus gehört, im Princip gegeben. Denn die göttliche Anweisung: „machet sie euch unterthan" (die Verdopplung dieser Anweisung ist beachtenswert) ist unumschränkt, schließt daher den

Genuß der irdischen Schöpfung in ihrer ganzen Brauchbarkeit nicht nur, sondern auch in all ihrer Schönheit und Anmut mit ein. Sprache, Recht, Wissenschaft und Kunst haben hier ihre Anfänge und zwar ihre von Gott gesetzten und gesegneten Anfänge. — Die organische Qualität des Staates entbehrt der ersten lebensvollen Ansätze auch nicht. Das Verhältnis der beiden Menschen ist nicht auf mathematische Gleichheit gebaut. Das Unterthansein des Weibes unter den Mann ist die selbstverständliche Bedingung des Eheglückes. Der Spruch, der nachher bei dem Sündenfall über sie ergeht, ist nur eine Verkündigung des Naturgesetzes als eines solchen, das jetzt zugleich zur Strafe, zu einem Zuchtmittel geworden ist, in demselben Geiste, in welchem die zuvor genußreiche, lebenspendende Arbeit, als der Mensch den Garten baute und bewahrte, jetzt auch als ein dornenvoller Beruf und als drückender Zwang empfunden wird. An und für sich ist die relativ — nicht absolut — niedrigere Stellung des Weibes eine Gelegenheit, das Princip der freien Unterordnung unter einen andern Willen, wie es der göttlichen Wesenheit selbst eigen ist, zur Geltung zu bringen und damit sich wiederum den Weg zu höherer, weil frei gezollter Ehre zu bahnen (1. Petri 3, 7). Wir brauchen also nicht in die Entwicklung der Ehe zum Familienverbande vorauszugreifen, um darzuthun, daß die auf ein freies Gesetz der gegenseitigen Über- und Unterordnung, wie sie dem nach göttlicher Ordnung organisierten Völkerleben zu Grunde liegt, schon in dem Urstande der Menschheit vorgebildet war.

Der Staat ist das zur organischen Einheit ausgereifte Naturleben der Menschheit. Wir können es auch als Weltleben bezeichnen; Welt, wie es sich wohl von selbst versteht, nicht im sittlich-negativen Sinne genommen, sondern als einen noch umfangreicheren Begriff im Vergleich mit dem ersteren. Denn wenn man vom Weltleben spricht, so erscheint das Leben der Menschheit von selber dabei inbegriffen, was bei dem Ausdrucke: Naturleben nicht ebenso der Fall wäre. Es ist dann insbesondre auch das gemeint, daß die freie Bewegung des mit Gott und dem Erlöser nicht bekannten Geistes innerhalb des Staates ihr eigentümliches, ursprünglich für sie ausgemitteltes Feld besitzt.

Diesem Weltleben gegenüber liegt das Gebiet des Gotteslebens, des wirklichen und bewußten, das ganz nur auf die Grundpfeiler der Selbstoffenbarung Gottes gebaut ist. Denn was in den Religionen von ähnlichen idealen Erscheinungen vorkommt, ist kein Leben in und aus Gott, sondern nur eine in der Dämmerung einer Gottesahnung geführte Weise des Daseins, deren wesentlich richtige Charakteristik mit dem Ritschl'schen Religionsbegriffe gegeben ist: — Anlehnung an eine übersinnliche Macht zum Zwecke der Befreiung des inneren Menschen von übermächtigen Naturgewalten — eine Definition, die über das Heidentum nicht hinausführt. Der Anfang des Gotteslebens im Alten Testamente besteht vor allem in einem persönlichen Verhältnis zu dem geoffenbarten Gott, mit welchem der Mensch sich in einem sichtbaren Verkehre befindet. Das Verhältnis ist nicht von dem Menschen erdacht und angeknüpft. Es ist von Gott unmittelbar gesetzt, ist ein Bund, den er mit der Menschheit gemacht hat, nicht diese mit ihm. Ein solches kommt in keiner der Religionen vor, welche jenseits des Offenbarungskreises liegen. An dem Faden des persönlichen Verkehres läuft das Gottesleben der ersten Menschen fort. Seine elementare Gestalt hat es in dem Zusammenleben der ersten Eltern mit dem persönlich anwesenden Gott, zum Zwecke ihrer Erziehung. Den Höhepunkt dieser Erziehungsperiode bezeichnet das erste Gesetz einer-, und nach dem Fall die erste Verheißung, das Protevangelium andrerseits. Alle diese Beziehungen sind den beiden Menschen gemeinsam. Adam und Eva bilden vom ersten Tage an eine Gemeinschaft in Gott und unter Gott. Sie empfangen das Gebot miteinander; sie übertreten es miteinander; sie werden verurteilt und wiederum zur Erlösung aus dem Gerichte bestimmt miteinander. Von einer erst durch ihr eigenes Bedürfnis hervorgerufenen Glaubensverbindung ist keine Spur, auch nicht in den nachfolgenden Geschlechtern. Das, was im Paradiese durch Gott gesetzt war, blieb der Typus für immer. Auf welchem Wege es zu den ersten Opfern als äußerlicher Bethätigung des Bewußtseins der Gottesangehörigkeit gekommen ist, darüber bleiben wir im ungewissen. Die Grundbestandteile des geistlichen Gemeinschaftswesens: der Gehorsam gegen Gott und das Vertrauen auf seine Gnade konnten niemals mehr sich ändern. Und da diese beiden Haupterfordernisse des

Lebens mit Gott auch durch alle folgenden Zeitalter bis auf den heutigen Tag die gleichen sind, so kann die Behauptung nicht zurückgewiesen werden, daß der Uranfang der geistlichen Verbindung unter den Völkern im Paradiese zu suchen sei. Die Offenbarungsgeschichte mit dem großen Werke der Völkerpädagogik im Schoße Israels begonnen, und mit dem noch größeren des Gerichts über die Sünde der Welt am Kreuze Jesu und der Vergebung der Sünden in ihm ihrem ganzen Inhalte nach principiell ausgeführt, ist nur eine über alles erhabene Wiederholung dessen, was im Garten Eden sich ereignet hat.

Das Gottesleben der Menschheit ist nicht durch die menschliche That der geistlichen Vereinsbildung zu jener bleibenden Gestalt des Reiches Gottes geworden, wie dieselbe in der Kirche zuallererst sich zu schauen giebt. Es ist durch Gott angefangen, durch seinen Geist fortgeführt und zwar im allgemeinen gebunden an die una sancta catholica ecclesia als die communio sanctorum. Auch Jesus hat daran nichts geändert. Eine Glaubensgemeinschaft in statutarischer Form hat er nicht gegründet. Er hat das neue Gewächs, das da werden sollte, in den alten Boden gepflanzt, wie er auch mit seiner eigenen Person in denselben gepflanzt war. Das Christentum ist keine Stiftung Christi, was man stiften heißt. Er hat in großer Niedrigkeit die Samenkörner ausgestreut, aus welchen die Kirche der Jahrtausende aufwachsen sollte, aufwachsen konnte, aufwachsen mußte. Eine seiner ersten Amtshandlungen ist die Sammlung seines Jüngerkreises, die bekanntlich nicht auf die Zwölfe sich beschränkte, sondern noch siebenzig andre Diener der neuen Lebensmacht in sich faßte. Die beiden Zahlen, welche unbestritten auf die Organisation des Alten Bundes zurückweisen, sprechen zu deutlich dafür, daß Jesus nicht bloß dem Wirken des heiligen Geistes es überlassen wollte, ein organisches Ganzes für die Pflanzung und Ausbreitung des Gotteslebens in der Welt ins Dasein zu rufen. Er wollte zu verstehen geben, daß sein Erlösungswerk in den Geleisen des Alten Bundes sich bewege. Was er gethan, war ja laut Luk. 24 nur eine Erfüllung des Gesetzes und der Propheten. Daß es dennoch ein neuer Bund war durch und durch, steht diesem Ausspruche über sich selbst und seine Sendung auf keine Art im Wege. Aber die Grund-

formen der Organisation des alten Israel bloß als Dekoration und Spielerei wieder aufzuwecken, konnte dem Herrn nicht in den Sinn kommen. Die Geschichte des Bundes Gottes mit seinem ersterwählten Volke war ihm eine Lebensidee, deren Bedeutung bis in die Ewigkeit hineinreichte, wie die Apokalypse beweist. Die Entwicklung der Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit, wie sie in der Menschwerdung Gottes des Sohnes gipfelt, ist eine Kette fest ineinandergreifender göttlicher Thaten und menschlichen Glaubens von der Schöpfung Adams an bis zum großen Hallelujah im Himmel. So ist auch der Anteil, welchen die einzelne Seele an dieser Schaffung und dem Wachstum einer neuen Geisteswelt nimmt, im wesentlichen immer an dieselben Bedingungen geknüpft und verläuft in den gleichen Lebensvorgängen.

bb) Die Besonderungen.

α) Die Sondergemeinschaften.

Das Auseinandergehen der beiden Universalgemeinschaften in besondere Gemeinschaftskreise ist göttlicher und menschlicher Natur gemäß und liegt im Schöpfungs- wie im Erlösungsplane vorgezeichnet. Daß diese Sonderung auf beiden Seiten mehrfach durch die Zerreißung der Gemeinschaft mit Gott ins Werk gesetzt wurde und noch wird, ist kein Beweis für einen schlechthin ungöttlichen Ursprung. Wie oben erinnert, ist die untergeordnete Stellung des Weibes zum Manne in der Ehe von Gott als ein Bestandteil der Strafe für die Sünde angekündigt worden; die saure Arbeit auf dem Felde ebenfalls. Es sind aber beide in der ursprünglich geschaffenen Natur begründet und hätten so wie so eintreten müssen, nur, daß der Stachel der Dienstbarkeit dort und hier nicht zum Vorschein gekommen wäre. Denn die strenge Arbeit bringt jetzt noch ebensoviel Segen und süßen Lohn mit sich, wie jenes eheliche Unterthansein des Weibes zur Vermehrung der Liebe dient und unentbehrlich, der Mann aber an ihre Willigkeit gebunden und demnach wieder von ihr abhängig ist. Die Spaltung der Völker und ihrer Sprachen ist in der Schrift als ein von den Menschen selbst herbeigeführtes Unheil geschildert. Das Wort Gottes lehrt aber auch, wie schließlich die herrlichsten Gnadenoffenbarungen sich daran anschlossen und anschließen werden (z. B. Ps. 87; Apg. 2; Apok. 7, 9 und oft).

Diese Zweiteilung, wie sie von der Schöpfung an einen Grundzug der göttlichen Selbstoffenbarung ausmacht, ja ihre tiefsten Wurzeln in dem Wesen der göttlichen Trinität selber hat, ist also überhaupt auch fundamental für den Gang des Reiches Gottes. Dem Gegensatze von Himmel und Erde, welche doch als der ganze Inhalt und Umfang der göttlichen Werke ein einheitliches Wesen, ein lebendiges Ganzes ausmachen, folgt der Gegensatz der Ehe auf Erden, die einheitliche Zweiheit des Familienlebens. Aus der Duplizität der Urfamilie geht innerhalb derjenigen Geschlechtsfolge, welche mit Gott im Bunde bleibt, die Teilung der erwählten Linie zuerst in zwei Linien mit einem Ausgangspunkt, also in divergierende Geschlechtsreihen hervor; der Stamm Abrahams spaltet sich durch Jakobs Doppelehe in die beiden Äste, welche als das zweistämmige Gewächs Juda und Israel für die gesamte nachfolgende Geschichte des alttestamentlichen Reiches Gottes bestimmend bleiben. Das Gesetz der Teilung in den Anfängen setzt sich fort in dem Herauswachsen der Stämme aus den beiden Hauptlinien, und wird so typisch für die Zukunft, für die Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Bundes. Denn von dem Stammvater der neuen Menschheit, Jesu, geht nicht bloß die Zwölfzahl der Apostel aus, welche selbst wieder sich teilt in den engeren Jüngerkreis der auserlesenen drei und den weiteren der übrigen neun, sondern auch die Doppelheit der eigentlichen Apostel und der weiteren Siebenzig, deren Stellung sich von der der Zwölfe deutlich abhebt. Es zeigt sich ferner die Jüngergemeinde von den ersten Tagen nach Jesu Hingang zum Vater als eine Vereinigung zweier vielfach differierender Glaubensgenossen, der Helleniſten und der Hebräer. Im Verlauf der Ausbreitung des Evangeliums tritt an die Stelle dieses Unterschiedes als ein augenscheinlich auf Universalität angelegtes Princip die Zweiheit des Volkes der Beschneidung und der Heiden. Ein deutlich ausgesprochener, nicht trennender, aber die Bewegung neuer Geisteskräfte herausfordernder Gegensatz in der Apostellehre schließt sich an, der Gegensatz der jakobischen und paulinischen Predigt in dem Artikel vom Glauben und den Werken. In den Heidengemeinden regt sich die Neigung zur Parteibildung, in ihren ursprünglichen Wurzeln dem natürlich-geistlichen Wesen der Gemeinschaft der Heiligen ganz entsprechend, freilich auch in ihrem thatsächlichen Auftreten schon durch die Selbstsucht verunreinigt

und verderblich geworden. Dieselbe Gemeinde, in welcher das Lebensprincip des Anschlusses an verschiedene charaktervolle Persönlichkeiten zum Verlust des Lebens auszuschlagen drohte, spaltet sich über Fragen hinsichtlich der größeren oder geringeren Bedeutung der spezifisch-christlichen Geistesgaben und ihrer Geltendmachung in der Gemeinde in mannigfache Sonderrichtungen, wohl mehr individueller, als genossenschaftlicher Art. Daß die Mannigfaltigkeit der Geistesfarben allmählich bemerkt werden muß und nicht vom ersten Augenblick an, wo dies geschieht, zu einem harmonischen Gemälde verbunden werden kann, ist wie der ebengenannte Vorgang eine innere Notwendigkeit. Die Teilung ist es auch hier nicht, welche dem Namen Christi zuwiderläuft. Nur die vom Geist der Welt inspirierte Kränkung der Liebe Christi ist ein Tadel. Das ist die Zertrennung Christi. Die Differenzierung der Geister in der Gemeinde ist Gottes würdig und vom heiligen Geiste selbst so angelegt. Auch die Lehre ist davon nicht ausgenommen. Die Lehreinheit, das „Bleiben an der Apostellehre" (Apg. 2, 42) ist, wie die mannigfachen Bewegungen der apostolischen Kirche selbst beweisen, auch dann wohl möglich, wenn in nicht unwichtigen Punkten Lehrverschiedenheiten bestehen. Anders hätte weder Jakobus und Paulus nebeneinander bestehen, noch die brüderliche Verständigung Gal. 2 und Apg. 15, bei welchen die Lehre nicht außer Betracht bleiben durfte, zu stande kommen können. Die Einheit der Gemeinde Christi ruht auch nicht auf der Apostellehre allein; die Gemeinschaft, das Brotbrechen und das Gebet hängen aufs genaueste damit zusammen, und es ist außer der Voranstellung des Wortes διδαχή kein Zeichen vorhanden, daß diese letzten drei von geringerem Gewichte für das Heil der Kirche wären als das erste. Nicht zu gedenken, daß für eine mechanische, buchstäbliche Einheit des Lehrtropus die Hindernisse weit größer sind, als für das brüderliche Zusammenhalten, für die fleißige Feier des Herrnmahles und für eine unermüdliche Übung des Gebetes. Denn die Lehreinheit hängt an der Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse. Diese aber wiederum hat es, wie Paulus 1. Kor. 13 erinnert, mit Rätseln und einem dunkeln Worte zu thun und geht stückweise vor sich. Das macht die Differenzen unvermeidlich. Daß die notwendige Einheit der Lehre nicht notleide, dafür wird mit weit mehr Sicherheit durch eifrige Pflege der drei andern primi-

tiven Güter des Geistes gesorgt, als durch schroffe Abweisung andersgearteter Typen der evangelischen Verkündigung. Das herrschend gewordene Übersehen jener drei Lebensquellen im Vergleich mit dem Worte der Apostellehre, trägt die Hauptschuld an den Mißverständnissen, welche am Mark der evangelischen Christenheit zehren.

β) Die Einzelpersönlichkeit.

Die Einfügung der einzelnen menschlichen Persönlichkeit in den Lebenszusammenhang mit den beiden Gemeinschaften, der des Natur- oder Welt- und der des Gotteslebens, geschieht zunächst auf dem Wege der Unpersönlichkeit. Man wird in jede derselben hineingeboren, in die erste durch die leibliche, in die andre durch die geistliche oder Wiedergeburt. Das kann natürlich nicht in gleicher Weise gesagt werden von den einzelnen Sondergemeinschaften, in welche die beiden Universalgemeinschaften auseinandergehen. Diesen gegenüber besteht die Selbständigkeit des Individuums. Aber wenn es von selber sich versteht, daß jeder Mensch in die Gemeinschaft des Naturlebens irgendwie und irgendwo hineintritt durch seine Abstammung von Vater und Mutter, Geschlecht, Volk und Nation: so ist es nicht minder augenfällig, daß niemand aus dem Tode des sündigen Natur- oder Weltdaseins in das Leben mit Gott eintreten kann, ohne daß die Todeskräfte, die ihn von Geburt an in ihrer Gewalt haben, überwunden sind und eine Auferstehung aus dem Tode in Sünden vorangegangen ist. Da ein Toter seinen Tod nicht selbst zu bekämpfen, viel weniger zu überwinden vermag, so muß das von andrer Seite her geschehen. Und es geschieht durch die Einwirkung des heiligen Geistes, der mittelst des lebenzeugenden Evangeliums und der lebenzeugenden und erhaltenden Sakramente den im Todesschlummer liegenden Menschen aufweckt, mit Kräften des Lichts ausrüstet und im Reiche Gottes an seinen Ort stellt. Der Vorgang selbst entzieht sich bei seinem Beginne jeder Selbstbeobachtung ebenso wie jeder Selbstbestimmung, einerlei ob er bei einem unmündigen Kinde sich ereignet oder bei dem gereiften Manne, und da auch die Kräfte, welche dabei thätig sind, gänzlich in einer der natürlichen Erfahrung unzugänglichen jenseitigen Welt liegen: so ist er ein Wunder im vollen Sinne des Wortes. Ob das that-

sächlich geschehene Wunder auch zu seiner notwendigen Entwicklung gelangt, den Menschen leiblich und geistig umwandelt und zur Vollkommenheit des Christuswesens, der τελειότης, heranbildet: das ist Sache des mit völlig neuen Gaben ausgerüsteten Willens. Der Nichtgebrauch dieser Gaben macht das Wunder selbst wieder zu nichte und löscht die Flamme des neuen Lebens allmählich wieder aus. Eine Wiederholung der Wiedergeburt ist unmöglich. Der Kräftestand der neuen Kreatur erträgt zwar ein Schwanken zwischen Wachstum und Zerfall in einem kaum begreiflichen Grade, und gestattet eine Erneuerung durch fortgesetzte Einwirkung des Geistes Gottes im ausgedehntesten Maße, wenn er auch schon bis zum Nullpunkt herabgesunken zu sein scheint. Und diese Erneuerung ist denn, wie oft sie auch vorkommen mag, keine nochmalige Wiedergeburt, sondern nur eine Wiedererweckung des schon vorhandenen Lebens. Aber mit dem Mißbrauch der neuen Erkenntnis- und Willenskräfte zum Widerstande gegen die Geistesregungen von oben vollzieht sich eine zweite Umkehrung der Stellung, in welcher der erlösungsbedürftige Mensch gegenüber von Gott sich befindet, ein zweiter Sündenfall, mit Bewußtsein und in eigener Wahl herbeigeführt, und ebendamit die endgültige Zerstörung der neuen Kreatur selbst und ihres Zusammenhanges mit der Gemeinschaft des Gotteslebens. — Im Bereiche der Naturgemeinschaft entspricht diesem Hergange die endgültige Aufhebung der persönlichen natürlichen Freiheit und bei der höchsten Steigerung des Konfliktes die Zerstörung auch der natürlichen Lebensgemeinschaft durch das Richtschwert der von Gott gesetzten obersten weltlichen Gewalt.

Die Erlösung hat zum Ziele eine solche Umwandlung und Durchbildung der gesamten Menschheit, daß jeder einzelne Mensch für sich ein Abbild Jesu Christi ist, leiblich-geistig, wie Christus selber. Das unentbehrliche und unersetzliche Mittel hiezu ist die Wiedergeburt jedes Einzelnen. Sie geschieht, wie wir gesehen haben, durch die Bildung eines dem Leben Christi entnommenen Keimes himmlisch-leiblicher Art innerhalb des natürlichen, an sich der Sünde und dem Tode verfallenen, aber einer Grundveränderung noch fähigen Leibes, dessen Substanz unter allmählicher Auflösung seiner verdorbenen Bestandteile in die neue, unsichtbar vorhandene Leiblichkeit übergeführt und so zu der letzten Verwandlung, der Verklärung, zubereitet wird. Dem Geistleibe

ist der Geist wesenhaft verbunden. Das ganze Werk ist ein Werk des heiligen Geistes, der die Lebensfülle Christi dem erlösungsbedürftigen Menschen zuleitet und das neue Kindesleben in ihm durch Wort und Sakrament weckt. Es ist also Christus selbst, der in dem Menschen lebt, wächst und zur Geburt drängt, nicht bloß ein ihm ähnliches Geschöpf. Es ist Christus in der unendlichen Vervielfältigung seiner Gestalt und seines Wesens. Seine eigene weltüberströmende Herrlichkeit giebt sich darin kund. Nicht minder die unabsehbare Mannigfaltigkeit der Eigenarten, in welchen die Klarheit seines Angesichtes sich spiegelt. Christus ist in dem der Wiedergeburt entgegengehenden und hernach in dem wiedergeborenen Christen. Er ist in ihm vermöge der Leiblichkeit, welche der Geist Gottes aus Christo dem Menschen mitgeteilt hat. „Das Herz" — nämlich das neue, christusartige, — ist Gottes oder Christi „Hütte". Der neugeschaffene Mensch aber ist in Christo. Denn sein ganzes jetziges Sein ist nichts andres als ein in dem Einflußkreise des persönlichen, allgegenwärtigen Lebens Christi gewachsenes. Sein neuer Leib und sein neuer Geist stehen unter der Herrschaft der geistleiblichen Persönlichkeit, welche den Mittelpunkt und Lebensquell der ganzen Welt bildet. So ist der Christ in Christo und Christus in ihm. Dieser Stand des Gotteslebens trägt in der Schrift den Namen der Vollkommenheit, τελειότης, welche von Jesus selbst als das Ziel der Gottesmenschen vorgestellt wird (Matth. 5, 48).

Die τελειότης, deren Paulus im 1. Korintherbriefe erwähnt und die auch im Hebräerbriefe mit festen Zügen beschrieben ist, (Kap. 5, 14. 6, 1) schließt in sich alle die Eigenschaften, welche durch die lebenbildende Thätigkeit des heiligen Geistes am Christen herausgearbeitet werden: die vollgenügende, untrügliche Erkenntnis Gottes als des dreieinigen, die schlechthinige Gewißheit des persönlichen Heiles und die sogenannte unio mystica, die persönliche bleibende Einheit mit Gott. Der heilige Geist als der Bildner gottähnlicher Persönlichkeiten ist innerhalb dieses Lebenskreises noch immer ein unpersönliches Wesen, d. h. er wohnt und wirkt im allgemeinen an dem Menschen nur als ein solcher, der von außen nicht wahrgenommen und überhaupt an keinem einzelnen Kennzeichen als ein hier anwesendes Fürsichseiendes unterschieden werden kann. In außerordentlichen Fällen und bei hervorragend von Gott begabten, für höhere Dienste im Reiche Christi berufenen

Personen macht er sich geradezu hörbar und fühlbar als eine Macht, die von oben her und imstande ist, den Menschen ganz über sich hinauszuheben. Das sind die besonderen Einsprachen, wie sie den Propheten des Alten und Neuen Bundes und den Aposteln zu teil wurden, der Regel nach in der geläufigen Redeweise der Zeit und des Volkes, dem die Empfänger solcher Offenbarungen angehörten, und immer zum Zwecke der Weiterverbreitung des so geschehenen Gotteswortes an die Gemeinden, an das Volk, an seine Hirten, die Könige vor allem, dann die Priester und je nach Bedürfnis auch an diejenigen, welche den Prophetenberuf als eine Lebensaufgabe erwählt hatten. Nur ganz außerordentlicherweise liest man auch von Geistesoffenbarungen, welche in einer auf Erden nicht verständlichen, nicht mit alltäglichen Ausdrucksmitteln wiederzugebenden Sprache geschehen (2. Kor. 12, 1—4 und jene apokalyptischen Stellen, wo „sieben Donner ihre Stimmen reden," die aber von Johannes nicht niedergeschrieben, noch gedolmetscht werden dürfen Offb. 10, 4). Das ist also die Stelle in dem Offenbarungsgange des heiligen Geistes, wo er zum erstenmal gleichsam sein Antlitz enthüllt, nachdem es seither hinter dem Vorhang des Natur- wie des Gotteslebens verborgen geblieben war. Der Bildner der geistlichen Persönlichkeit tritt nun endlich auf dieser Höhe seines Werkes selbst als Person an das Licht und giebt sich in lebendiger Rede als der Stellvertreter, der Anwalt, Lehrer und Meister zu erkennen, als der er von dem Sohne verheißen worden war.

γ) Die Kollektivpersönlichkeit.

Die Gottes- wie die Weltgemeinschaft bildet eine *Person höherer Stufe*, denn sie wird ins Leben gerufen durch die personbildende Kraft des Geistes Gottes, der nicht bloß den Individuen, sondern auch den Gemeinschaften die *Einheit des Bewußtseins und die Freiheit des Handelns* verleiht. Der Begriff dieser höheren geistig-leiblichen Einheiten ist dem Alten Testamente ganz besonders geläufig, wie man aus dem häufigen Vorkommen der Einheitsform in der Anrede an Israel von seiten Gottes abnehmen kann, eine Redeweise, welche auch den heidnischen Völkern gegenüber nicht selten angewendet wird. Man darf auch in einer wissenschaftlichen Pneumatologie auf dieses Vorangehen der heiligen Schrift betreffend die personbildende

Wirksamkeit des heiligen Geistes wohl ein Augenmerk haben. Sie ist für die philosophische Geschichtsforschung ebenso wertvoll, als für die theologische, und wird nach geschehener Tieferlegung der geistlichen Anthropologie neue Gesichtsfelder für unser Dogma zu eröffnen nicht verfehlen. Wir sehen uns nicht in der Lage, diese Spuren hier weiter zu verfolgen. Wohl aber haben wir auf eine Seite dieser Idee der Kollektivperson noch besonders hinzuweisen.

Die Art dieser Gesamtpersönlichkeiten unterscheidet sich nämlich von der der Einzelpersönlichkeit dadurch sehr merklich, daß ihre Glieder nicht wie bei der letzteren ein bleibendes, sondern ein in stetem Wechsel begriffenes Ganzes ausmachen, so daß die Stetigkeit des Selbstbewußtseins der Ichheit, gegen die des physischen Individuums, zurücksteht. Die Lebenskraft und Bewegungsfähigkeit der Kollektivperson hängt daher in hohem Grade von der Selbstgewißheit und Energie ihrer *einzelnen Glieder* ab und, wie sich von selbst ergiebt, weil sie ein lebendiger Organismus ist, von der Bedeutung und Wirksamkeit der leitenden Glieder. Und da eben um des fluktuierenden Charakters willen auch die leitende Macht, wie sie von einzelnen Organen ausgeht, dem Wechsel unterworfen ist, so erhellt daraus nicht nur das Recht des Individuums, den ihm zukommenden Einfluß auf das Ganze in eigener Einsicht richtig schätzen zu lernen und in eigener Verantwortung zu behaupten, sondern auch die Pflicht, solches zu thun. Das ist der *andere Pol in dem Gemeinschaftsleben des Staates wie der Kirche*. Der einzelne Christ wie der einzelne Staatsbürger hat sich als eine eigene Welt zu betrachten, in welcher der Geist Gottes beziehungsweise der heilige Geist sein Werk treibt, und die eben darum, weil sie für sich selbst eine Offenbarungsstätte des göttlichen Schöpfer- und Erlösungsgeistes ist, in gewissem Betrachte und unter gewissen Bedingungen mit dem großen Ganzen der betreffenden Sondergemeinschaft vollkommen gleiches Gewicht in der Wage Gottes hat. Im Alten wie im Neuen Bunde ist es die *Prophetie*, welche dort den Trägern der ordentlichen leitenden Gewalt nicht bloß zur Seite, sondern auch gegenüber, hier, in der Gemeinde Christi, unmittelbar neben den Aposteln steht. Durch diese ihre auf der ausdrücklichen Auktorität des heiligen Geistes ruhende Stellung (1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11) neben dem organisch begründeten

Berufskreise der persönlichen Gesandten und Stellvertreter Christi ist ihr die Bestimmung zugewiesen, einen außerordentlichen Auftrag besonders herausgerufener Zeugen der Wahrheit zu erfüllen. Innerhalb der Weltgemeinschaft oder des Staates findet dieser Prophetenberuf seine Parallele an der persönlichen Freiheit des Staatsbürgers, insbesondere der freien Rede. Im Verbande des Gotteslebens ist er der Höhepunkt jener Eigenschaft der christlichen Individualität, welche im Bereiche des reformatorischen Bekenntnisses unter dem Namen des allgemeinen Priestertums bekannt und als ein Kleinod des volksgemeinschaftlichen Gotteslebens mit Recht hochgehalten ist. Denn in dem ungemein weiten Spielraum, welcher evangelischerseits diesem Recht und dieser Pflicht der individuellen Glaubenszeugenschaft eingeräumt ist, ist eine der stärksten Bürgschaften für das Leben und Gedeihen und, wo es not thut, die Erneuerung der Kirche gegeben.

In der Ausübung dieses Berufes ist das einzelne Glied der geistlichen Gemeinschaft vor allen Dingen an das heilige Wort gebunden, also an die Schrift des Alten und Neuen Bundes. Diese Gebundenheit ist in allen metaphysischen Fragen eine unbedingte Kritik des geoffenbarten Wortes und eigenes Urteil ist hier ein für allemal ausgeschlossen. Wenn der Philosoph vor der Thür der ewig seligmachenden Wahrheit stehenden Fußes wieder umkehrt, so hat der Theolog hier nur die Wahl, dasselbe zu thun, — was aber den Verzicht auf wirklich theologisches Denken bedeutet — oder mit dem Schlüssel des einfachen Glaubens sich den Zugang zu verschaffen. Wir sagten besser: durch Anklopfen an dieser Pforte dafür zu sorgen, daß ihm aufgeschlossen wird. Nur dürfte mit dieser Vorstellung nicht die Meinung verbunden sein, als ob es der eigenen fortgesetzten intellektuellen Thätigkeit nicht mehr bedürfte, um in die Tiefen dieses Heiligtums einzudringen und in seinen Labyrinthen sich zurechtzufinden. Je rückhaltloser der gläubige Christ sich der Einwirkung der Geistesoffenbarung im geschriebenen Worte hingiebt, je erhabener, je souveräner nach dieser Seite hin seine Anschauung von dem Werte der menschlichen Weisheit gegenüber der göttlichen Thorheit, mit Paulus (1. Kor. 2, 25) sich stellt: desto gewisser hat er Aussicht auf den Sieg über alles, was in der Welt sich für Licht ausgiebt und doch Finsternis ist. Es ist ganz wesentlich jenes immerwährende Verhandeln und Vergleicheanbieten in Sachen der

Gotteserkenntnis gegenüber dem natürlichen, dem Vernunftwissen, was dem Evangelium vom Kreuz Christi eine vielfach so schlechte Stellung bereitet hat. Die Größe der Weltwissenschaft, die unbestritten bleibt, hat im Bereich der ewigen Wahrheiten keinen Anspruch auf Beachtung.

Nächst dem Worte göttlicher Offenbarung hat sich der christliche Prophet, er sei Laie oder Mann vom Fache, wie man sagt, die geistige Umgebung vorzuhalten, in welcher er seine ersten Schritte auf der Bahn des höheren Erkennens gethan hat. Den Fall einer Wandlung der Gesamtrichtung seines Geistes, die im Laufe des wissenschaftlichen Lebens bei ihm sich vollzogen haben mag, rechnen wir hiebei mit ein. Denn auch in diesem Falle ist es ein Anfang, der nicht mit den Kräften des Individuums allein zu stande gebracht wird, sondern das Getragen- und Gezogen- oder auch das Gehemmt- und Abgeschlossenwerden des einzelnen durch eine Gemeinschaft gleichartig gestimmter Seelen unvermeidlich mit sich bringt. Der einzelne Schriftausleger kann also sich nicht dafür ansehen und ausgeben, als ob er aus völliger Freiheit seines Denkens heraus die Schwelle seiner Denkarbeit betreten habe. Er bringt eine gewisse Summa von Anschauungen, Erfahrungen, Urteilen, Gewohnheiten im Stellen der Fragen und Gestalten der Antworten schon mit sich, deren er teilweise sich bewußt ist, teilweise aber auch nicht. Der letztere Umstand leitet ihn auf das Bedürfnis der Selbstkritik. Er muß sich darüber klar werden, wie weit er bei der Formulierung seiner Forschungsergebnisse von fremden Urteilen abhängig ist und von seinem Stoffe noch mehr oder weniger beherrscht wird, und wie weit er desselben und der Anschauungsweise andrer mächtig geworden und über sie erhaben ist. Daß ihm bei dieser Selbstkritik ein unauflöslicher Rest, ein undurchdringliches Dunkel seiner eigenen geistigleiblichen Persönlichkeit übrig bleibt, daß er niemals es dahin bringen wird, sein eigenes ideales Selbst als ein deutlich umschriebenes Bild wie in einem Spiegel vor sich zu sehen, das muß als eines der ersten Ergebnisse dieser seiner Selbstbeurteilung von ihm festgelegt werden, denn es ist die Grundbedingung, auf welcher das eigentliche ethische Element seiner Denkarbeit ruht. Er hat also vor allen Dingen den Wahn einer absoluten Voraussetzungslosigkeit in seinem theoretischen Streben von sich fern zu halten, und sich stets dessen bewußt zu bleiben, daß er in seiner

Denkthätigkeit entweder mit einer geordneten und organisierten oder mit einer nicht geordneten, sogenannten freien Gesamtheit zusammengewachsen ist. Die erste Art ist die Kirche und jede kirchenartig konstruierte Gemeinschaft. Die andre begreift das Parteiwesen, das sich den Namen der Freiheit sensu eminenti beizulegen liebt, weil es von dem einzelnen Angehörigen nach seinem Gutdünken erwählt ist, während im übrigen das Maß der intellektuellen wie auch sittlichen Gebundenheit nicht geringer zu sein pflegt, als bei der volksartig gebildeten Kirchengemeinschaft. Ganz außerhalb eines solchen Verbandes bewegt sich auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete nicht leicht ein einzelner denkender Geist. Am ehesten kann es noch zutreffen, wenn ein mit überwiegender Lebendigkeit und Kraft ausgestatteter Forscher eine neue Bahn einschlägt, in welche er andere mit sich fortzieht. Aber wenn es ein wirklich lebensfähiges Princip ist, dem er zum Durchbruch verhilft, so wird es gemeinschaftbildend wirken, und der Urheber der neuen Bewegung wird dann nur den Vorzug haben, der erste zu heißen, in welchem sie zu einer Lebensmacht geworden ist.

Es hängt ein großer Teil des Wahrheitssinnes und daher auch des fruchtbaren Strebens in der Wissenschaft davon ab, daß diese Thatsache stets allen an einer idealen Bewegung Beteiligten vor Augen schwebe. Ein bestimmtes Bekenntnis in Betreff seines Glaubensstandes zu haben, ist in Dingen göttlicher Wahrheit unerläßlich, ist Sache eines klaren, zur Erkenntnis seiner selbst, wie zum Verständnis seines Forschungsgegenstandes durchgedrungenen Charakters. Das Bewußtsein des persönlichen Bedingtseins durch den Geschichtszusammenhang, aus dem man herausgewachsen ist, bildet das wirksamste Gegengewicht gegen maßlose Erwartungen, mit denen man an die Mit- und Nachwelt hinsichtlich der Umbildung überlebter und untauglich gewordener Anschauungen oder solcher, die man dafür ansieht, herantritt. Wer insbesondere den unbezahlbaren Wert nicht bloß einer durch die Jahrhunderte und Jahrtausende bewährten Glaubensgemeinschaft, sondern einer ebensolchen Lehrgemeinschaft wirklich schätzen gelernt hat, wird sich nicht so leicht versucht finden, einen neuen Grund legen zu wollen, da, wo ein solcher von Anfang her gelegt war, und wo bis jetzt weder ein wirkliches Bedürfnis sich gezeigt hat, eine solche Änderung vorzunehmen, noch auch die Möglichkeit nachgewiesen

werden konnte, es dahin zu bringen. Vorbildlich und maßgebend ist jedenfalls für alle neuen Geistesregungen innerhalb der Kirche das Gleichnis des Herrn Joh. 15, nach welchem die Jünger, also die Gesamtheit derer, welche durch ihr Wort an ihn gläubig geworden sind, zu ihm in dem Verhältnisse stehen, wie die Rebe zum Weinstock, daß sie also nicht als solche sich zu betrachten haben, die an ihn hinan- sondern die aus ihm herausgewachsen sind und für deren gesicherte Existenz und gesundes Wachstum es keine andre Regel giebt, als daß sie am Weinstock selber gereinigt werden, während für die unfruchtbar bleibenden nur das Abgeschnitten- und Weggeworfenwerden übrig bleibt. Das Eingepfropftwerden wilder Zweige in den zahmen Ölbaum ist ein Verfahren, welches an sich wider die Natur läuft (Röm. 11, 24). Es stellt die Ausnahme von der Ordnung des Reiches Gottes vor und hat die Bestimmung schon von selbst, daß es einmal geschehen, in den eben durch das Gleichnis von dem Weinstock bezeichneten Gang einlenkt. Daraus ziehen wir für unsern Teil den Schluß, daß die Stellungnahme auf dem kirchlichen Bekenntnisse — denn die Kirche ist in diesem Punkte Christo gleich (1. Kor. 12, 12) — für den evangelischen Bibelchristen das allein ganz Gesunde und allein im vollen Sinne Fruchtbare, Lebenzeugende und Heilwirkende ist.

Der Geist Christi ist allerdings ein Geist der Freiheit (2. Kor. 3, 17), und es ist unzweifelhaft ein Werk der ewigen Weisheit, daß nicht das Evangelium allein, sondern auch der Protestantismus sich eine feste Burg in der Welt hat erbauen dürfen. Denn was der Kirche im ganzen verheißen und von ihr ausgesagt ist, das ist nicht im gleichen Sinn auch von ihren örtlichen oder volksartigen, nationalen Besonderungen gesagt. Und wenn dem einzelnen Christen die Einseitigkeiten der Partikulargemeinschaften in Christo mehr ins Auge fallen, als die weltüberwindende Macht ihres in die Tiefen der Ewigkeit gelegten Glaubensgrundes, so giebt es kein Gebot des Herrn, das demselben Beobachter den Zwang auferlegen würde, die von ihm desfalls erkannte Wahrheit zu verschweigen und die Sonderstellung, die er sich erwählt hat, dem Interesse der Gemeinsamkeit aufzuopfern. Aber der Grund und Eckstein der seligmachenden Wahrheit ist nicht der von seinen bevollmächtigten Auslegern losgetrennte und isolierte Christus, sondern der in ihnen und

durch sie geoffenbarte. Auch seine Apostel, die samt den Propheten selbst auf ihn ursprünglich gebaut worden, sind berechtigt, von einem Grunde zu sprechen, den sie als weise Baumeister gelegt haben und den sie dem nachfolgenden Geschlechte mit der Anweisung übergeben, es möge jeder zusehen, wie er auf demselben weiter baue (1. Kor. 3, 11). Eine Theologie — das müssen wir auch hier wieder mit aller Schärfe aussprechen — eine Darstellung der christlichen Gotteslehre, welche über die intimsten und für das christliche Leben entscheidendsten Zeugnisse eines Apostels aus der Erfahrung seiner Glaubensgemeinschaft mit Christo sich in einer geringschätzig ablehnenden Weise vernehmen läßt, spricht sich damit selbst ihr Urteil. Die Freiheit des Christen gegenüber der Schrift kann niemals so weit gehen, daß die bindende Auktorität der einzelnen Apostel und Propheten in Abrede gestellt wird. Worin soll der ganze Bau noch seinen Halt haben, wenn die einzelnen Säulen ins Wanken gebracht werden? Der Vorgang Luthers in seiner bekannten Äußerung über Jakobus ist nicht vorbildlich in diesem Teile, sondern das Gegenteil. Die Art, mit welcher der große Reformator diesen Apostel aus dem Kanon hinausweist, ist eine Erinnerung daran, wie die Freiheit des theologischen Urteils über einzelne Stücke der Schrift das Maß auch dann überschreiten kann, wenn der Kritiker sonst in der Ehrfurcht vor dem Worte Gottes allen anderen als Vorbild voranleuchtet. Es ist ein Ausnahmefall, der bemerkt zu werden verdient. Aber er ist hervorgerufen durch die allgemein als solche anerkannte charakteristische Einseitigkeit, mit welcher Luther die paulinische Lehrweise in Betreff der Gerechtigkeit vor Gott als die allein berechtigte festgehalten hat. Die Kirche hat ihn sich nicht zum Muster genommen, sondern beiden Lehrtypen ihr Recht gewahrt. Dem tieferen Erfassen des göttlichen Heilsplanes würde etwas sehr Wesentliches mangeln, wenn die beiden Apostel einander nicht gegenüber ständen. Den befriedigenden Ausdruck für die Lebenswahrheit dieses Gegensatzes hat die Kirche zwar noch nicht hervorgebracht. Es scheint uns aber, daß die Zeit dazu nicht mehr ferne sei.

cc) Das Werkzeug des heiligen Geistes.

Das allgemeine Werkzeug, mittelst dessen der Geist Gottes in beiden Universalgemeinschaften seine Arbeit ausrichtet, ist das

Wort, das geistliche also einer- das natürliche andrerseits. Dem Anscheine nach trifft das bei dem Staate nicht zu. Die Reiche der Welt, hört man vielleicht sagen, sind Erzeugnisse der Gewalt. Die sinnliche Übermacht, die Faust und die Waffe in der Faust — das sind die Bewegungskräfte im Weltleben. Der Arm ist's, mit welchem Adam den mit dem Fluche Gottes belasteten Acker baut und seine Dornen und Disteln ausreutet. Und der Bogen des Jägers ist es, der sich die Tiere des Feldes zum Eigentum macht und wohl auch an sich reißt, was der Landmann mit seinem Schweiße gewonnen hat. Zuletzt aber ist es das siegreiche Schwert des Starken, das die Wagschale des Unrechts zum Sinken bringt, und der Schuh des Eroberers, der über die unterworfenen Völker sich ausstreckt und den Nacken von Tausenden in die Ohnmacht unter den Einzigen niederlegt. — Dennoch ist es das Wort, das auch auf diesem Gebiete den Anfang und das Ende beherrscht. Recht und Unrecht, Frieden und Krieg kündigen sich stets zuerst und zuletzt im Worte an. Daß der Mensch von der Arbeit lebt, kommt von Gottes Gebot, und in der Fortwirkung dieses schon vor dem Fall Adams laut gewordenen, bei diesem aber ausdrücklich als Grundgesetz der Welt verkündigten Wortes ruht der Segen des menschlichen Thuns. Aber auch die Ausübung der Gewalt im großen hängt am Wort. Was die Heere in Bewegung setzt, ist das Wort des Befehls, dem die Streiterscharen gehorchen. Wenn das eine Wort nicht mehr herrscht, sinkt alle Macht in sich zusammen. Auch was von Spuren und Anfängen der Richtung auf das Überweltliche sich unter den Völkern erhalten hat, ist an das Wort gebunden. Der roheste Fetischismus entsteht nicht und pflanzt sich nicht fort ohne dieses Mittel der Geisteskundgebung, viel weniger die einzelnen Strahlen höheren Lichtes, welche unter bevorzugten Nationen außerhalb des Offenbarungsgebietes die Nacht des natürlichen Bewußtseins wie mit Sternenschein erhellen. — Im Elemente des Wortes bewegt sich das Rechtsleben der Nationen, ihre sociale Existenz, ihre Kunst und Wissenschaft wie ihr Erwerb. Das Größte, was das Altertum der Neuzeit an dauernden Gütern hinterlassen konnte, ist in seiner Litteratur niedergelegt. Hier also, im Wort, ist die Stätte der mittelbaren Verklärung Christi durch die Teile der Menschheit, in welchen der schöpferische Geist Gottes als Geist der Natur die Welt zum

Empfange seiner natürlichen Gaben tüchtig machen konnte. Es sind die stummen Zeugen des wahrhaftigen Gottes, die hier reden. Sie reden nicht durch ihren Mund; sie reden durch ihre Erscheinung; aber die Ohren, die ihr Zeugnis vernehmen und richtig zu deuten vermögen, sind eine Offenbarungsstufe höher zu suchen.

Was das wahre, ganze Wesen des Wortes sei, das enthüllt sich in der Region des heiligen Geistes als solchen, im ausgeborenen und offenkundigen Gottesleben der Menschheit. Hier ist das Wort, das im Anfang durch den Geist ausging und der Welt ihr ganzes Leben gab, der im Sonnenglanze der Gottesoffenbarung leuchtende Mittelpunkt. In persönlicher Erscheinung ist es der Welt zu eigen gegeben und von nun an als der Quell eröffnet, von welchem alles Wort des Lebens ausschließlich ausfließt. Die Predigt von Christo, der tot war und nun lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit, ist das Mittel der Welterneuerung, indem durch die Ausbreitung der Geschichte und Lehre Jesu die neuen leiblich-geistigen Lebenskräfte auf geheimnisvolle Weise den empfänglichen Hörern zugeleitet werden, so daß ein zweites Schöpfungswerk im uneingeschränkten, allseitigen Sinne bei ihnen eingeleitet wird. Es ist dieses Wort himmlisch-leiblicher Art an sich selbst. Denn es geht nicht von der Natur aus, sondern vom Geiste Christi. Aber begleitet ist es durch leibliche, aus der Natur dieser Welt genommene Mittel, die Elemente der heiligen Taufe und des heiligen Abendmahls. Diese Elemente sind nicht selbst eine Gotteskraft; sie werden es aber durch die Verbindung mit dem Lebensworte, ein Zusammenhang, der auf dem ausdrücklichen Befehle Christi beruht und von daher seine Bedeutung erhält. Die Wirkung dieses Wortes ist eine leiblich-geistige, wie jede Wirkung im Schöpfungsbereich es, bald mehr oder bald weniger erkennbar, ist. Aber es ist keine natürliche Leiblichkeit, welche im Worte liegt und vom Worte ausgeht, sondern eine himmlische: wie auch der geistige Bestandteil nicht natürlich-geistiger Art ist, wie das Wort des Philosophen, des Dichters, des Staatsredners, sondern himmlischer. Durch die lebenzeugende Kraft des Wortes schafft der Geist Gottes ein völlig von Grund aus, nach Leib, Seele und Geist umgewandeltes, „nach Gott geschaffenes" Menschengeschlecht, und bildet aus ihm die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Nicht eine moralische und intellektuelle

Umbildung ist es, was zu Tage kommt, sondern eine neue Kreatur, eine Wiederholung dessen, was durch die erste That Gottes ins Dasein gerufen wurde, aber auf höherer Stufe. Es ist ein neuer Same, kein bloß gereinigtes Gewächs. Und die Frucht muß die Natur des Samens an sich tragen.

dd) Die Inspiration.

Die Mitteilung der neuen Lebenskräfte geschieht auf Grund der besonderen Erleuchtung und Willensstärkung, welche besonders berufenen Dienern Gottes zu eben diesem Zwecke geschenkt wurde. Nicht um Erleuchtung des Verständnisses allein war es dabei zu thun. Es galt nicht allein, die Nacht der Gotteserkenntnis zu zerstreuen, um den Völkertag und den Tag Gottes herbeizuführen. Es mußten auch Kräfte der Seelenleitung, wie sie zur Gründung von Gemeinden, zum Kampf gegen die Weltmächte ꝛc. erforderlich waren, den Aposteln und ihren Nachfolgern gegeben werden. Gebetsmacht, Fähigkeit zu gebieten, zu loben, zu strafen, Zucht zu üben, Segensflüsse in heiligen Handlungen auf die neugeschaffene Welt von oben herab zu leiten: das alles gehörte zur vollkommenen Ausrüstung der Träger des Amtes vornehmlich, aber auch der freien Zeugen der seligmachenden Wahrheit. Das ist der allseitige Begriff der *Inspiration*, wie er noch heute gelten muß. Sie setzt den öfters erörterten Begriff der Vollkommenheit im neutestamentlichen Sinne voraus. Als solche ist sie *eine That des heiligen Geistes* und steht der Inspiration im Reiche des Naturlebens, wie wir dieselbe zuvor gezeichnet haben, als Inspiration im engern Sinne gegenüber. Im allgemeinen ist jeder heilige Gedanke oder Antrieb, wie auch jedes heilige Gefühl einer vom Geiste Christi ergriffenen Seele inspiriert. Jede Schrift, die dazu bestimmt und geeignet ist, die seligmachende Wahrheit auszubreiten, ist von Gott eingegeben, die auf dem Grunde wahrhaft christlicher Gotteserkenntnis ruhende Darstellung der Weltgeschichte ebensogut als das Zeugnis von Christo, das sich in der öffentlichen Rede vernehmen läßt, das aus der Schrift geschöpfte Glaubensbekenntnis eines christlichen Volkes ebensowohl als das auf denselben Grund gebaute Gesetz, durch welches das Zusammenleben einer bestimmten Glaubensgemeinschaft seine äußere Ordnung erhalten soll, das Gebet des Kindes, aus dessen Munde Gott sich ein Lob zubereitet, ganz in

demselben Maße, wie der in herzergreifenden Melodien dahinwallende Strom eines großartigen Lobgesanges, oder auch das die Gewissen bis ins innerste Mark erschütternde und zugleich mit den seligsten Trostempfindungen erfüllende Bild des gekreuzigten Gottes- und Menschensohnes. Das sind alles Dinge, deren Ursprung nirgend anders hergeleitet werden kann, als aus der unmittelbaren Erregung, Kräftigung und Leitung des heiligen Geistes. Wie tief oder untief hiebei in jedem einzelnen Falle die Einwirkung desselben bei dem Empfänger gehe, wie weit derselbe schon persönlich zur Höhe reinsten Gotteslebens sich aufgeschwungen habe, oder wie weit er hinter der Stufe eines vollkommenen Christentums noch zurückgeblieben sei: darauf kommt es bei der Frage, ob im gegebenen Beispiele wirkliche Eingebung Gottes vorliege, nicht an. Das betreffende Zeugnis göttlicher Wahrheit, die Liebesthat, die den Namen Christi an der Stirne trägt, die Kundgebung gläubiger Gesinnung, die sich im Ton, im Bild u. s. w. ausspricht, kann als solche nur auf dem Acker der göttlichen Selbstoffenbarung und aus dem von dem Säemann Gottes dort ausgestreuten Samen gewachsen sein und gehört somit in den Lebenszusammenhang der Inspiration im engeren Sinne.

Aber dem herrschenden theologischen Gebrauche entsprechend, haben wir eine Eingebung im engsten Sinne, eine Inspiratio specialissima, um einen Terminus der alten Dogmatiker zu verwenden, aus dem Gesamtgebiete der Inspiration herauszuheben. Das ist die Eingebung der Schriften, welche dazu bestimmt waren, die Offenbarung Gottes, wie sie durch die Väter vorbereitet, durch Christum aber in die Welt gekommen ist, in einer kurzgefaßten Urkunde niederzulegen und damit ein bleibendes, verhältnismäßig engbegrenztes Fundament zu schaffen, auf welchem, als auf dem Urzeugnisse, das Gott von sich selber gezeugt hat, jedes weitere Zeugnis aufzubauen war. Und das ist dann der Inspirationskreis der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes. Die heilige Schrift ist nach keiner Seite hin das einzige Werk göttlicher Eingebung. Sie ist nur das oberste, die Krone von allen inspirierten Erscheinungen in den Grenzen der göttlichen Selbstmitteilung. Eine unübersehbare Menge wesensverwandter göttlicher Werke senkt sich in reicher Abstufung von den höchsten, in selbständigem Lichte strahlenden

Wahrheitszeugnissen und Lebenskundgebungen durch die von dorther erhellten Leuchtkörper der zweiten, dritten, vierten Ordnung bis zu den im Dunkel und Todesschatten der Völker beinahe verschwindenden einzelnen Funken oder Lichtstreifen herab. Das Gesetz der Abstufung trägt aber auch diese oberste Spitze schon in sich selbst. Denn das Prädikat der höchstmöglichen Vollkommenheit findet auf sie nur in jener Auswahl Anwendung, in welcher das Alte Testament von Christo selbst und von den Aposteln als Gottes wirkliches Wort und in welcher das Neue Testament von der Kirche als unbedingt übereinstimmend mit eben jener alttestamentlichen Auswahl anerkannt worden ist. Im Alten Bunde gehört dahin das Gesetz und die Propheten, im Neuen Testamente die sogenannten Homologumena. Diese Unterscheidung unter den Bestandteilen der Schrift hat schon die Gemeinde des Alten Bundes vollzogen. Sie hat die sogenannten Hagiographen den erstgenannten Schriften nicht gleich geachtet. Aber sie hat den letzteren damit den normativen Charakter, die göttliche Dignität, nicht abgesprochen. Der Sinn, in welchem der neutestamentliche Kanon von der Urkirche allmählich festgestellt wurde, ist der gleiche. Es ist nicht eine Entwertung, welche die Schriften zweiter Gattung trifft, nicht eine Zurücksetzung gegen diejenigen, welchen der erste Rang eingeräumt wird. Es ist nur dem natürlichen Lebensgesetze Recht gegeben, nach welchem der Erstgeborene unter seinen Brüdern einen Vorrang behauptet, es ist dem göttlichen Fingerzeige Folge geleistet, der in der Erhöhung Abrahams, Moses, Davids über die andern Vertrauten Jahves, und hernach in der innigen Freundschaft Jesu mit Petrus und Johannes gegeben ist. Das Wort Christi: „wie mich mein Vater gesendet hat, so sende ich euch," gilt den neunen, wie den dreien; die Heidenapostel genießen neben den Judenaposteln ihren unbestrittenen eigentümlichen Vorzug im Reiche Gottes, und ein Jesaja und Jeremia reden zu Israel und allen Völkern mit keiner andern Vollmacht als Elias und Johannes der Täufer. Es giebt ein gänzlich verschobenes und unwahres Bild von der Schrift, wenn man ihre einzelnen Bestandteile nach Art einer Pyramide zu einander gruppiert und einander über- oder unterordnet. Die Abstufung ist keine mechanische, geometrische, sondern eine Stufenfolge des Lebens. Der Weg von der höheren Stufe zur nächstniederen führt nicht schlechthin nur abwärts, sondern

auch wieder aufwärts. Nur im großen betrachtet erhält man die Anschauung eines Organismus, dessen einzelne Teile unter die Kategorien des Höheren und Niedrigeren eingeteilt werden können. Das eine ist allerdings im Auge zu behalten, daß, wie wir in Teil I S. 224 bemerkt haben, jedes lebendige Gewächs seine peripherischen Bestandteile hat, durch welche es mit der umgebenden Natur im Zusammenhange bleibt und durch welche auch der Übergang von den höheren Lebensformen zu den niedrigeren ausgedrückt und vermittelt wird. Die Grenzen der Schrift sind, wie bei allem in der leiblichen und geistigen Natur, mehr oder weniger fließend; mathematisch genau sind sie nirgends. Daher schwankte in beiden Testamenten bei der Feststellung des Kanons die Wage zwischen Echtheit und Unechtheit, zwischen annähernder und voller Kanonicität. Und weil dieses Schwanken nicht von zufälligen Stimmungen und eingewurzelten Vorurteilen ohne weiteres herkommt, sondern etwas Naturgemäßes ist, so ist es geblieben bis heute und bleibt es in der zeitlichen Entwicklung der Kirche für immer. Solchen Schwierigkeiten kann kein Glaubensgesetz abhelfen, sei es, daß die Unterthänigkeit unter Gottes Wort die Schranken setzen will und den Text der Schrift bis auf die Vokalisation unter göttliches Siegel zu legen versucht, oder daß die unfehlbare Lehrauktorität der Kirche ihr Schwert in die eine Schale wirft und nicht die Schrift allein, sondern auch die Übertragung derselben in die Sprache späterer Geschlechter bis auf den eben jetzt dastehenden Buchstaben hinaus zu kanonisieren unternimmt. — Für die gläubige Bibelwissenschaft ergiebt sich aus dem allen die Gewißheit, daß es für sie kein Mittel giebt, ihren Glauben an die unmittelbare göttliche Eingebung der heiligen Schrift zu einer allgemeinen endgültigen Anerkennung zu bringen. Was sie aus dem Worte Gottes hervorholt und auf die Leuchter der Kirche setzt, das sind Lichterscheinungen, die niemand als solche ansieht, als wem Gott die Augen besonders dafür geöffnet hat, eine Bedingung, deren Erfülltsein nur demjenigen nachgewiesen werden kann, bei welchem sie selber schon erfüllt ist. Um die Schrift für Gottes ewiges Wahrheitszeugnis zu halten, das er selbst von seinem Sohne gezeugt hat, muß man schon die Offenbarung des Sohnes Gottes als ein überirdisches, wunderbares Licht in seinem Geiste tragen. Wo das nicht der Fall ist, kann keine Hermeneutik das Dunkel aufhellen und die

immer wieder aufschießenden Mißverständnisse mit der Wurzel ausrotten.

Darum ist aber doch die normative Bedeutung der Schrift nicht von dem bloßen subjektiven Urteile der späteren Leser abhängig gemacht. Auch das bekannte Luther'sche Kriterium: zur heiligen Schrift gehört, was Christum treibt, das ohnehin, richtig verstanden weit mehr Raum läßt, als die moderne Theologie zugestehen will, kann den Ausschlag nicht ohne weiteres geben. Denn sonst müßte erst wieder gefragt werden: was heißt Christum treiben? Die letzte Entscheidung muß in Sachen Gottes immer auf eine einfache, jedermann verständliche Thatsache sich gründen. Und diese besteht darin: daß die Verfasser derjenigen Bücher, welche das Zentrum der ganzen Heilsverkündigung bilden, Augen- und Ohrenzeugen dessen gewesen sind, was sie durch Rede und Schrift der Welt bekannt zu machen hatten, und daß sie geredet und geschrieben haben kraft eines ihnen ausdrücklich gewordenen göttlichen Auftrages. Das ist bei Mose im eminenten Sinne der Fall. Wie viele von den unter seinem Namen dem Kanon einverleibten schriftlichen Aufzeichnungen wirklich auch von seiner eigenen Hand herrühren, trägt für dies unser Urteil nichts aus. Die Kritik wird es nie dahin bringen, den gewaltigen Kern der mosaischen Gottesworte samt der Schale oder dem, was sie dafür ansieht, seiner geschichtlichen Glaubwürdigkeit zu entkleiden, und ebendamit für den Glauben überhaupt zu entwerten. Die neueste Zeit immer häufiger werdenden Schiffbrüche der Hypothesentheologie beweisen den guten Grund dieser Hoffnung. Die Reden der Propheten bestehen großenteils in wirklicher Übermittlung göttlicher unmittelbarer Befehle. Die Apostel sind die nachweisbar von Christo selbst bevollmächtigten, ja mit einer der seinigen gleichwiegenden Vollmacht ausgerüsteten Boten, sprechen zu Israel und den Völkern nicht nach Maßgabe ihrer „Anschauungen", wie der beliebte verschwommene Ausdruck heißt, sondern auf Grund dessen, was sie von Christo persönlich gehört und gesehen hatten und nun unter Leitung des heiligen Geistes, als des Stellvertreters Christi auslegen, ausführen und anwenden. Sie sind insonderheit Augen- und Ohrenzeugen von der leiblichen Wiederkehr Jesu aus dem Grabe, und das Zeugnis von diesem in der Weltgeschichte ganz einzig dastehenden Ereignisse ist der Mittelpunkt von allem, was sie lehren und gebieten. Denn die

Absicht der Apostel, wenn sie von dem Auferstandenen zeugen, ist nicht, die Völker durch die Darlegung beseligender Glaubenslehren mit neuen, überirdischen Ideen zu erfüllen, sondern ganz einfach ihre Hörer zu vergewissern, daß sie, die Glaubensboten, diesen selben Jesus, mit dem sie zuvor drei Jahre täglichen Umgang gehabt hatten und der vor den Augen und mit den Händen seiner Nächststehenden als ein zu Tode gemarterter Mensch ins Grab gelegt worden war, mit ihren leiblichen Augen wieder lebend gesehen, mit diesen ihren Ohren wieder reden gehört, und diese ihre Finger in seine Wundenmale gelegt hatten. Das war ihre Theologie. Das haben sie gesagt und das haben sie geschrieben; wer ihnen das nicht glaubte, der beschuldigte sie ohne jeden Grund und Anlaß eines wissentlichen und absichtlichen oder eines leichtsinnigen falschen Zeugnisses. Es war die besondere Leitung des heiligen Geistes, daß sie den ganzen Kern ihres Weltmissionsberufes in die Verpflichtung legten, jene Thatsache als eine juridisch glaubhafte vor jedermann zu erhärten.

Diese objektiven Merkmale göttlichen Ansehens, göttlicher Vollmacht und göttlicher Sendung treffen nur bei den Schriften zu, welche den Grundstock der heiligen Schrift ausmachen. Durch dieselben sind aber auch diejenigen Bücher gedeckt, welche nach der gemeinsamen Überzeugung der Kirche noch in den Kreis der maßgebenden Zeugnisse aus dem Munde der Jünger Christi im Neuen und der Dolmetscher des göttlichen Willens im Alten Testamente gehören. Auch die Sonne leuchtet uns nicht mit ihrem Kern allein; ihre Atmosphäre leuchtet mit und bildet mit ihr ein Ganzes, das der Welt in seiner Art das Leben giebt. Sonnenflecke und Sonnenfinsternisse gehören mit in das Gesetz ihrer Schöpfung herein. Mit den so abgegrenzten Eigenschaften der heiligen Schrift gegenüber andern hieher gehörigen Geistesprodukten ist der ganzen übrigen Litteratur und sämtlichen weiteren Früchten heiliger Inspiration ihre richtige Stellung im Reiche Gottes angewiesen. Wie hoch sie immer über ihre Umgebung hervorragen, welche Anziehungskraft sie auf einzelne Glieder des geistigen Weltsystemes ausüben mögen, sie gravitieren doch alle nach der einen Sonne, dem mit Recht so genannten Worte Gottes. Was sonst diesen Namen trägt, das trägt ihn, weil es sein Licht von jenem Zentralkörper empfängt; es ist sekundäre Klarheit, nicht bloß Klarheit zweiten Grades, sondern von der

höheren erstgeborenen Lichtquelle übertragen und entlehnt. Die Qualität kann vollkommen ebenbürtig sich ausnehmen im Vergleich mit derjenigen der Urzeugnisse. Aber sie ist nicht original, sondern abgeleitet, und es trifft bei ihr nur vielleicht zu, was man in der bildenden Kunst wohl auch erlebt, daß die Kopie auf den ersten Anblick herrlicher zu sein scheint, als das Original, bis der lebendige Punkt in die Augen springt, in welchem es sich zu erkennen giebt, daß das Nachbild vielleicht wohl in dem mehr leistet, was man die Mache nennt, daß aber der Urquell des schöpferischen Geistes mit demjenigen versiegen gegangen ist, in welchem er sich zuerst erschlossen hatte, und daß den Epigonen auch nur das talentvolle Schöpfen aus dem tiefen Brunnen erhabenerer Seelen übrig geblieben ist. Daß auch bei solch nachahmender Thätigkeit derselbe Geist gegenwärtig sein muß, der im Anfang dieser Wege Gottes seine Lust an den Menschenkindern hatte, bedarf keiner besonderen Darlegung. Der sich selbst überlassene und sich selbst vertrauende Natur- und Weltgeist ist nicht einmal zur Nachbildung göttlicher Zeugnisse fähig und berufen und wird schließlich immer mit der Arbeit des Stümpers sein unrühmliches Ende erleben.

Den Verfassern nachapostolischer Schriften bis auf die Jetztzeit herab wird also von uns ein gewisses Maß eigentümlicher Erleuchtung, individueller Geistbegabung neben den Aposteln und Propheten nicht abgesprochen. Denn das kann ja keine Frage sein, daß ein Zeuge des Evangeliums wie Luther nicht nur eine der apostolischen nahezu ebenbürtige Geistbegabung, sondern auch eine ganz ähnlich geartete Vollmacht besitzen mußte, um sozusagen die ganze eine Hälfte der Schrift aus mehr als tausendjährigem Dunkel hervorziehen und ans Licht stellen zu können. Und daß von der Freiheit des Urteils, durch welche in der ältesten Kirche über die Echtheit oder Unechtheit der neutestamentlichen Schriften entschieden wurde, auch denjenigen Zeugen, welche ihre Berufung erst in der elften Stunde empfangen, noch etwas zustehen muß, wird niemand in Abrede stellen wollen. Nur ist der Vorsprung, welchen in diesem Teile die Zeitnähe und die Gleichartigkeit der Geistessphäre den Alten verschafft hat, durch keine anderen Vorteile, wie sie die Errungenschaften der neueren Geistesarbeit an die Hand geben, zu ersetzen. Und vor allen Dingen haben die Träger der späteren Offenbarungsgnade weder Christum selbst

gesehen und gehört und ist derselben einer ein Augenzeuge seiner Auferstehung gewesen, noch haben sie von ihm einen unmittelbaren Befehl erhalten, an seiner Statt das Wort des Lebens zu verkündigen, die Schrift auszulegen und die Gemeinde zu leiten. „Ich habe es von dem Herrn empfangen, was ich euch gegeben habe," kann auch ein Luther und Melanchthon nicht sagen. Zur Zeugenschaft in Betreff des Auferstehungswunders ist außer Matthias niemand mehr berufen worden. Und niemand mehr hat aus des Herrn eigenem Munde das Wort gehört: „gleichwie mich mein Vater gesendet hat, so sende ich euch." Der Unterschied des Mittelbaren und des Unmittelbaren bleibt folglich so wie so in Kraft.

Was wir bei dieser Ausführung des Inspirationsbegriffes von den praktischen Momenten desselben herausgehoben haben, wird in demjenigen Teile unsrer Untersuchungen, welche der praktischen Verwertung der Lehre vom heiligen Geiste zu widmen sind, seine genauere Beachtung anzusprechen haben. Für jetzt lag uns nur daran, zur vollständigeren Fassung der Inspirationsidee einen Anstoß zu geben.

Neben der principiellen Bedeutung der Schrift ist ihre geschichtliche ins Auge zu fassen.

Die Fortpflanzung des Lebens im Wort geschieht zuallererst von Mund zu Mund. So ist die urgeschichtliche Gottesgemeinschaft fortgepflanzt worden von einem der Stammväter des gläubig gebliebenen Geschlechtes zum anderen und von dem einen Hause zum andern und von einem Stamm zum anderen, von einem innerhalb der Gottesgemeinschaft gebornen und mit ihr innerlich zusammenhängenden Menschen zum andern, es sei Mann, Weib, Kind, Herr, Knecht, Einheimischer oder Fremdling. Ein andres Fortpflanzungsmittel kann ja für die frühesten Generationen nicht in Betracht gezogen werden. Die einzelnen Glieder in dieser Kette haben principiell alle den gleichen Wert der Wahrheit, wenn auch das Gewicht derselben je nach den individuellen Eigentümlichkeiten ein verschiedenes war. Zur Bildung der Kette, ohne Gleichnis geredet: zur Herstellung und zum fortdauernden Wachstum und zur immer weiteren Ausbreitung einer substantiellen Gottesgemeinschaft und Gotteserkenntnis in der Welt war eines so nötig, wie das andere.

Von dem Zeitalter an, wo die seligmachende Wahrheit durch Schrift und Denkmäler weiter geleitet werden konnte, traten diese Mittel der Mitteilung in Sachen des Gotteslebens an die Seite des mündlichen Zeugnisses. Sie waren aber an sich selbst nur Werkzeuge zur Sicherung und Befestigung des mündlich überlieferten Wortes. Eine lebenzeugende Kraft wohnte ihnen an und für sich keineswegs bei; sie hatten eine solche nur dadurch, daß sie die von Person zu Person dahingeflossene Rede in der Erinnerung frisch zu erhalten vermochten. Die Gottes- und Selbsterkenntnis, welche durch das geschriebene Wort Gottes gezeugt wurde, war im Grunde schon zuvor auf dem mündlichen Wege gezeugt und wurde auf diesem schriftlichen Wege nur geweckt und belebt. Lebensworte können ursprünglich nur von wirklich lebendigen Individuen und zwar von solchen ausgehen, welche von dem weiter zu leitenden Leben persönlich schon erfüllt sind. Aber die Fortsetzung des lebenzeugenden Wortes, das seinen Urquell in der persönlichen Erscheinung Gottes hat, verliert im Laufe der Jahre und Jahrzehnte seine individuellen Bürgschaften. Mit der zeitlichen Entfernung der Geschlechter von dem unmittelbaren persönlichen Verkehre mit Gott wächst die Gefahr oder vielmehr die unausbleibliche Folge, daß das Interesse schwächer, die Erinnerung blasser, das Urteil unsicherer und unklarer wird. Daher die Notwendigkeit, dem Lebensworte, das von Kind auf Kindeskind kommen soll, für die Bewahrung seiner Lauterkeit, seiner Integrität zu sorgen, und ihm eine Bewegungsbahn auszustecken, innerhalb welcher die größtmögliche Sicherheit erlangt wird, daß nichts von seinem Wesensbestande hinweggenommen, nichts Fremdartiges hinzugethan werden kann. Das ist im Alten wie im Neuen Bunde zeitig geschehen. Es war eine Aufgabe, bei welcher der Geist Gottes sich mit der gläubigen Menschheit zum Zusammenwirken herabließ. Das will soviel heißen, daß die Garantie der Reinheit nicht mit mathematischen Maßen gegeben werden kann, daß Irrtümer in solchen Dingen, welche menschlichem Urteil naturgemäß unterliegen, nicht ausgeschlossen sind, und daß die Erfahrung der Gemeinde Gottes den Ausschlag geben muß, wenn es sich fragt, wie weit der sachliche Bestand des uranfänglichen Gotteswortes unangetastet geblieben sei. Da jedoch diese Erfahrung nur bei solchen Gliedern der Gemeinde gesucht werden darf, welche das Leben aus Gott persönlich be-

sitzen und solche pneumatische Fragen pneumatisch zu lösen vermögen: so kann auch der natürlichen Wahrheitserkenntnis bei denjenigen Bestandteilen des geschriebenen Wortes, welche es nicht mit allgemein Erkennbarem, sondern mit spezifischem Glaubensinhalte zu thun haben, ein Urteil nicht zustehen. Und die Geschichte des Reiches Gottes bestätigt es auf jedem ihrer Blätter, daß der Kern der göttlichen Lehre sowohl in der vorchristlichen als in der christlichen Periode nicht im geringsten not gelitten hat. Wenn dieser in der wahren und vollkommenen Erkenntnis Gottes und in der Anweisung zum Heile oder zur Erlangung der Gottesgemeinschaft gefunden wird, so ist auch ein Unterschied zwischen den ältesten und den jüngsten Bestandteilen des schriftlich überlieferten Wortes nicht zu konstatieren. Was man von Entwicklungsstufen der Gotteslehre innerhalb der Offenbarungsurkunden spricht, beschränkt sich auf den provisorischen Charakter der einen und andern Wahrheitsmitteilung, sofern dieselbe anfangs mehr verhüllt, in Symbolen und Vorbildern angedeutet war, um erst zur Stunde der Erfüllung in ihrer wirklichen Gestalt hervorzutreten. Das ist aber kein Fortschritt im Sinne einer Verbesserung des schon Gewordenen, sondern eine Bestätigung des letzteren. Die enthüllte Wahrheit ist nicht größer als die verhüllte; es ist dieselbe Lebenskraft, um die es sich handelt, dieselbe Lebensfülle, nur in veränderter Fassung. Zum Inhalt ist nichts hinzugekommen; etwas weggenommen aber ebensowenig. Die genaue Feststellung dieser Thatsache ist Gegenstand der Exegese.

Überblickt man den geschichtlichen Gang des Werkes, das der heilige Geist in der Welt ausrichtet, so wird man es nicht mehr schwer finden, sich über die Zukunft des Glaubens in seiner urchristlichen Wesenheit und damit auch der im vollen Sinne des Wortes bibelgläubigen Wissenschaft ein endgültiges, unbedingt sicheres Urteil zu bilden. Das Zeugnis, welches der heilige Geist in Wort und Werk von der Erlösung der Welt durch den fleischgewordenen Sohn Gottes abgelegt hat, überragt nach der Dimension seiner Ausbreitung in der Welt und ihrer Geschichte wie nach seiner Ausgestaltung in jeder Art wahrer menschlicher Individualität alles, was jemals Verstand und Dichtung im Schoße der Nationen hervorgebracht haben. Seine Allgemeinheit kann nicht großartig genug aufgefaßt werden. Das, was man in der herrschenden Weltsprache Christentum

nennt, ist kein Phänomen, dessen Gestalt sich erst durch das Sammeln und Vergleichen originaler psychologischer Erscheinungen in der Völkergeschichte zusammensetzt. Es ist, soweit irgend ein Gottesleben darin sich findet, ein Strom, der von seiner Quelle an in ununterbrochenem Laufe sich durch die Jahrtausende hindurchwindet, an Breite und Tiefe stetig wachsend, also auch noch in seinen vom Ursprung entferntesten Wellen die ersten Gewässer mit sich führend, welche aus dem Felsen der Ewigkeit hervorgebrochen waren. In ihm sind vor allem jene Geistesflüsse erhalten, die in dem Bette der ersten Theophanien sich ergossen, dann aber auch alle diejenigen wahren Gottesahnungen und Gottesbegriffe, welche bei der Völkertrennung als ein Erbe aus der Urzeit zu beiden Seiten des Stromes sich in die Länder verbreiteten und durch welche Max Müllers tiefsinniges Wort: es ist unmöglich, keine Religion zu haben, seine vollendete Rechtfertigung erhält. Noch weit mehr aber kommen dabei diejenigen Zuflüsse in Betracht, welche von einer Periode der spezifischen Gottesoffenbarung zur andern der weltmächtigen Lebensader des Geistes Gottes immer reichere Nahrung himmlischer Triebe und Kräfte zugeführt haben, also die epochemachenden Erneuerungen der persönlichen Nähe Gottes bis zur Erscheinung des Menschensohnes und Gründung seiner Kirche inmitten der Völker. Das alles schließt sich zusammen zu einer dem Meere gleichen Sammlung der lebendigen Wasser des heiligen Geistes, der gegenüber die Menge und Größe anderer, den Namen der Religion in Anspruch nehmender, über die Ufer getretener und stehen gebliebener oder versandeter und versiegender Bäche, Teiche und Lachen oder künstlich angelegter Kanäle keine maßgebende Bedeutung hat. Denn obwohl der Zahl und räumlichen Ausdehnung nach den Strom des wahrhaftigen Lebens überwiegend, entbehren sie doch jeder wesentlich vitalen Kraft, sind keiner dauernden Zunahme fähig und daher als verschwindendes Objekt der Völkergeschichte anzusehen. Der Versuch, neben dem ewig lebenskräftigen Glaubensgebiete des Evangeliums noch andre ähnlich scheinende Vereinigungen von Menschen unter dem Namen von Weltreligionen mit dem Reiche Christi zusammenzustellen, kann heute schon als mißlungen und völlig aussichtslos zurückgewiesen werden, da der eine derselben, der Islam, abgesehen von der politischen Strebekraft, nur von überlieferten und entlehnten Mitteln sein Dasein

fristet, der Buddhismus aber, als der andre Mitbewerber, vor den Augen der heutigen Welt die Verwesungsprozesse, die in ihm arbeiten, nicht bergen kann. — Die breiteste Kluft aber zwischen diesen beiden Religionen und der christlichen Gotteslehre thut sich darin auf, daß die ersteren, um eine religiöse Individualität hervorzubringen, die Verstandesreife des männlichen Alters voraussetzen müssen und für den übrigen Teil des Volkes nichts zu bieten haben, was Geist und Herz befriedigen könnte, während der Gottesglaube des Evangeliums seine mächtigsten und zartesten Wurzeln gerade in die Seelen der Unmündigen zu senken eingerichtet und bestimmt ist und sogar die Grundbestimmung der Unmündigkeit gegenüber von Gott bei den gereiftesten Geistern am entschiedensten verlangt. Nach dieser Seite hin ist die Gemeinschaft des Heils in Christo eine die gesamte denkende Menschheit schlechthin nivellierende Macht, der gegenüber die Aristokratie des Geistes gänzlich von der Oberfläche verschwindet. Matth. 11, 25 ff.; 1. Kor. 2. Die Ursache dieser wundersamen Umkehrung des naturgemäß scheinenden Verhältnisses liegt darin, daß die Erlösungsgnade ohne ein vollkommenes Heraustreten des Menschen aus sich selbst und Verzichtleistung auf jeden persönlichen, namentlich auch intellektuellen Vorzug gar nicht faßbar, also auch der absolute Zweck der Versöhnungsthat Gottes in Christo, die Vergebung der Sünden, schlechthin unerreichbar bleibt. Dadurch aber, daß die gesamte Menschheit aller Zeiten und aller Stufen wie ein Mann und wesentlich ganz in derselben Weise an dem ungeschmälerten und ungeänderten Bestande des Evangeliums beteiligt ist, entsteht eine unübersehbare Macht von gleichberechtigten menschlichen Trägern, Zeugen und Bürgen der Heilswahrheit, die in dem gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen ihren Mittelpunkt hat. Der allerkleinste Teil freilich dieser Auktoritäten für die prophetisch-apostolische Lehre ist imstande, was er weiß und will, mit logischen Ausführungen zu verteidigen, bei den meisten beschränkt sich ihre desfallsige Leistungsfähigkeit auf die Versicherung: „ich weiß, an welchen ich glaube“ und „hier stehe ich, ich kann nicht anders“, oder schließlich auf den unaustilgbaren Drang, im Gebete sich an niemand anders als an Jesum zu wenden.

Aber die Gewißheit dieser Zeugnisse ist dennoch unbezwinglich, weil sie im Grunde der nicht bloß vergangenen, sondern stetig

fortdauernden größten Thatsachen der Menschheitsgeschichte ruhen. Wer versuchen wollte, diese durch die Jahrtausende hindurch festgewordene, allenthalben sich selbst gleiche und mit unwiderstehlicher Expansionskraft in alle Welt sich verbreitende Gemeinsamkeit des Glaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes mit den Werkzeugen menschlicher Bildung und Weisheit aus den Angeln zu heben, der würde damit nur beweisen, daß er keine Ahnung hat von überirdischen Mächten, welche seit Urzeiten im Raume der irdischen Geisteswelt herrschen, Frieden, Gerechtigkeit und Seligkeit verbreitend bei allen, die die Gnade von Gott empfangen haben, sich ihm aufzuschließen. Wo aber Triumphe moderner, kulturtrunkener oder wissenschaftlich irre wandelnder Glaubensmacherei von einer Zeit zur andern das Kreuz Christi seiner Krone berauben wollen, da wird es sich immer aufs neue beweisen, wie es sich so oft bewiesen hat, daß ihre Ehre hinweggeweht wird wie der Rauch von der Feuermauer.

d) Das Reich Gottes.

Im Zusammensein und Aufeinanderwirken der beiden Universalgemeinschaften vollendet sich die Idee des Reiches Gottes. Die ursprüngliche Idee desselben in dem Sinne, wie es die Propheten weissagten und wie es der Gegenstand sehnsuchtsvoller Erwartung von seiten Israels ausmachte, war, wie bekannt, die eines neuen, von Gott durch die Sendung des Messias aufzurichtenden Königreiches, in welchem die Glanzperiode der Davidischen und Salomonischen Herrschaft in höchster Potenz wiederkehren, die Anbetung Jehovahs und die Geltung seines Gesetzes über alle Völker sich ausbreiten, und neben dem großartigen Primat Israels unter den Nationen zugleich eine Periode der Gerechtigkeit und des wirklichen äußeren und inneren Friedens hergehen sollte. Jesus hat die der Welt zugekehrten Hoffnungen seines Volkes und seiner Jünger beiseite gestellt und die zentralen Bedingungen für das Kommen der gehofften Glanzperiode, Glaube, Gerechtigkeit und himmlischen Sinn überhaupt allein betont. Immerhin hat er dem Reichsgedanken in seinem denkbar weitesten Verstande Raum gelassen und für seine Ausbildung die nötigen Fingerzeige, wenn auch nur in zerstreuten Bemerkungen gegeben. Dahin gehört z. B. seine Antwort an die Pharisäer Matth. 12, 28:

wenn er die Teufel durch den Geist Gottes austreibe, so sei das Reich Gottes schon zu ihnen gekommen, eine Hindeutung darauf, daß die jenseitige Welt auch mit darin begriffen sei. Es spricht dafür ganz besonders prägnanterweise die Verheißung des ewigen Gastmahles, an welchem die Patriarchen samt der Auswahl aus den Heidenvölkern zu Tische sitzen werden, und der große Hoffnungsblick im Angesichte des Todes, kraft dessen er seinen Jüngern in Aussicht stellt, in der neugeschaffenen, himmlischen Welt wieder den gesegneten Kelch, gefüllt mit dem nun überirdisch gearteten Gewächse des Weinstocks in ihrer Mitte zu trinken (Matth. 26, 29) — eine Stelle, die allein schon hinreichen sollte, um alle Zweifel an einer bevorstehenden Verklärung der jetzigen Natur in eine ewige Gestalt niederzuschlagen. Es darf endlich noch mit ebensolchem Nachdruck hingewiesen werden auf die Gerichtsdrohung über Jerusalem, wenn Jesus (Matth. 22, 7) die Heere, welche die Vollzieher der göttlichen Strafe sein werden, als seine, des Königs, Heere aufführt. Denn damit ist nicht allein gesagt, daß das Reich Gottes auch auf die römische Weltmacht sich erstrecke, welche bestimmt war, wie Adler sich auf das Aas zu stürzen; es geht auch daraus hervor, daß das Reich Gottes nach seiner weltlichen Seite bereits, wenngleich unerkannt und geheim, vorhanden sei und daß das „mitten unter euch," das Jesus Luk. 17, 21 den Pharisäern entgegenhält, nichts andres als die allseitige leiblich-geistige Realität dieses Begriffes ausdrücken sollte. Geht man aber, wie es ja nicht anders sein kann, auf die Schöpfung zurück, mittelst welcher das Reich Gottes zuerst ins Leben trat, und zieht man die ganze Fülle der alttestamentlichen Gottesworte über diese Lehre zu Rate, so kann die Überschau über die Offenbarung Gottes nicht eher zur Ruhe kommen, als bis die gesamte Welt des Himmels und der Erde, wie sie im Anfang ins Dasein gerufen wurde und den Machtbereich Gottes vorstellte, mit in die Idee des Reiches Gottes aufgenommen wird. Es darf da nicht an *einem* fehlen.

Der Erbe Gottes, Christus, ist nicht bloß Herrscher im Gebiete der Geister, sondern auch ein König aller Könige und Herr aller Herren. „Sein Reich herrscht über alles," sagt der 103. Psalm. Die Befreiung der nicht vernunftbegabten Kreatur von dem Dienste der Eitelkeit und ihre Teilnahme an der

herrlichen Freiheit der Kinder Gottes ist ein Lieblingsgedanke der alt- wie der neutestamentlichen Prophetie, wie außer den klassischen Stellen Jes. Kap. 11; Röm. 8 und namentlich den Schilderungen des apokalyptischen Sehers noch eine Menge der lebensvollsten Verheißungen in den Psalmen und Propheten verkündigen. Es sind auch den gläubigen Völkern der Erde und ihren Herrschern noch in besonderen Zusagen die glänzendsten Aussichten auf eine dereinstige Erneuerung ihres Glückes und ihrer Ehre in jener Welt aufbehalten, Ps. 87. 96, 7 ff. 97, 1 („die Inseln, soviel ihrer sind) 98. Offenb. 21, 24 (die Könige auf Erden bringen ihre Herrlichkeit in das neue Jerusalem), so daß es unmöglich ist, diesen Teil der Weltentwicklung von dem Gesamtbilde der Verklärung Christi in der Welt auszuscheiden und als wertlos, unbrauchbar geworden wegzuwerfen. Was Gott je geschaffen hat, das erhält er auch. Er, der einst die „verstörte Tochter Babel" noch für gut genug gehalten hat, um sie der Liebe des gefangenen Israel zu empfehlen, und dessen Gaben und Berufung ihn niemals gereut haben, findet auch Mittel und Wege, was er auf Erden einst zur Vermehrung seines Ruhmes geschaffen hat, für die Offenbarung seiner ewigen Glorie aufzubewahren und seine besonderen Majestätstitel einem jeden derselben nach Maßgabe seiner ursprünglichen Bestimmung aufzuprägen. Und da während der ganzen Vorbereitungszeit, wie sie den Lauf der Welt vom ersten bis zum letzten Tage vor dem Kommen des Herrn umfaßt, das Heiligungswerk des Geistes in seiner Doppelseitigkeit ohne Unterlaß an den Völkern fortgeführt worden ist, so kann es nicht anders sein, als daß es in dieser Doppelheit auch bei der Zukunft des Menschensohnes zum Vorschein kommt.

Die Kämpfe des Lichts und der Finsternis in der Wartezeit der Gemeinde Gottes sind die großen Gelegenheiten für den Geist Gottes, sein Trost- wie sein Strafamt an den auftauchenden und niedergehenden Geschlechtern auszuüben und nicht bloß die einzelnen zerstreuten Jüngerseelen, sondern auch die Nationen, in denen Christus eine Gestalt zu gewinnen angefangen hat, in alle Wahrheit zu leiten. Die Versicherung von der zweifachen Verheißung, welche der Gottseligkeit gegeben ist (1. Tim. 4, 8), muß in dieser Leitung mit inbegriffen sein. Das letzte Ziel aber, das erreicht wird, ist die Wiederherstellung der geschaffenen Welt aus

ihrem durch die Sünde herbeigeführten Zerfall in die allseitige leiblich-geistige Vollkommenheit, welche ihr nach dem Willen Gottes ihrer gesamten Anlage nach eigen war. Nicht die Menschheit allein ist dieses Augenmerk, sondern alles, was gemacht ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, das Diesseitige und das Jenseitige. Das ist das Reich Gottes.

Der Weg hiezu kennzeichnet sich noch besonders durch ein Gesetz, das dem Gesetz der Zweiteilung die Wage hält. Es ist das Gesetz der Ausgleichung der Gegensätze durch ihre Umkehrung. Im größten Maßstabe findet dieselbe statt bei dem Gegensatze der Erde und des Himmels. Der Schöpfung nach kommt dem Himmel die erste, der Erde die zweite Stelle zu, wie sich dies auch später noch als dem Willen Gottes entsprechend erweist. Denn der Himmel ist Gottes Stuhl, die Erde ist seiner Füße Schemel (Jes. 66, 1; Apg. 7, 49). Aber in der Erlösung wendet sich das Verhältnis der beiden Pole. Durch die Geburt des Sohnes Gottes ins Fleisch wird die Erde zum Schauplatz der höchsten Gottesoffenbarung. Der Menschensohn wird über alle Himmel erhöht (Matth. 28, 18; Eph. 1, 21; Hebr. 1, 6. 2, 8 u. s. w.), in ihm die ganze Menschheit, und die Erde wird der letzte Wohnsitz der göttlichen Majestät (Apok. 21, 3). Damit ist der Gegensatz ausgeglichen. — In der Ehe kommt es dem Manne zu, das Haupt zu sein, dem Weibe die Unterthänigkeit. Durch das Evangelium wird das Weib dem Manne auch wieder gleich gesetzt (1. Kor. 11, 11) ihr eine teilweise Macht über ihn gegeben (ebendas. 7, 4), ja die Möglichkeit zugesprochen, durch ihre Heiligkeit die Unheiligkeit des Mannes zu bedecken und die Ursache seiner Seligkeit zu werden (ebendas. 14. 16). In der apostolischen Gemeinde ragt zuerst der Judenapostel Petrus über alle Apostel hervor, und Paulus bei seinem Auftreten als Gesandter Gottes an die Heiden sucht das Bündnis des Glaubens mit ihm. Beim weiteren Fortgang tritt Petrus mit den Judenchristen in den Hintergrund und Paulus mit den gläubigen Nationen wird vom helleren Lichte der Gnade bestrahlt. Damit ist der trennende Charakter des Gegensatzes zwischen ihnen beiden, wie er zuvor schon durch die Gemeinschaft des persönlichen Lebens in Christo aufgehoben war, auch in seiner weltgeschichtlichen Erscheinung für überwunden erklärt.

Bei allen Gegensätzen, welche das Zeichen ihres Ursprungs von dem heiligen Geiste an sich tragen, herrscht diese göttliche Regel. Die Teilung des Lebens der Menschheit in die beiden Sphären des Welt- und des Gotteslebens ist niemals eine solche, bei welcher das eine Moment dem Übergewichte des andern für die Dauer zu weichen hat. Da beide von Gott durch seinen Geist ins Dasein gerufen sind, das erste durch den Geist als Lebensurgrund der ganzen natürlichen Schöpfung, das andre durch denselben heiligen Geist als Princip aller Seligkeit und Heiligkeit: so wechseln auch sie ihr Gewicht als bewegende Macht im Reiche Gottes. Durch die Ungleichheit der Entwicklung, welche in jedem lebendigen Organismus hinsichtlich seiner Hauptbestandteile stattfindet, erhält bald dieses bald jenes hervorragende Glied des Ganzen die Oberhand und übt seinen bestimmenden Einfluß auf den gesamten Lebensprozeß. Auch auf die großen Hauptgebiete des Reiches Gottes findet diese Ordnung ihre Anwendung. Da sie beide ursprünglich aus dem Geiste Gottes gezeugt sind, so sind sie auch für einander bestimmt und so eingerichtet, daß keines ohne das andere auf die Dauer seines Bleibens hat und jedes nur durch das andere zur Vollendung seiner Idee gelangen kann. Das Naturleben muß seine Segensströme auf das Gottesleben ausfließen lassen und umgekehrt, damit jedes mit der Gottesfülle erfüllt werde, welche dem andern gegeben ist. Bei diesem fortwährenden Aufeinanderwirken gehen sie auch immer aufs neue ineinander über, nimmt jedes eine gewisse Zeit die Gestalt und die Kräfte des andern an, um sich dann, nachdem es von daher neue göttliche Triebe empfangen hat, wieder in sich selbst zu sammeln, seine Eigenart neu hervorzukehren und mit erfrischter, konzentrierter Macht zur Herausbildung der ganzen Menschheitsidee beizutragen. In der Geschichte kennen wir diesen Hergang ganz überwiegend von zwei Erscheinungen her, welche freilich mit ihrem Namen nichts weniger als die Vorstellung von der reinen Idee des Reiches Gottes zu erwecken pflegen. Wir meinen die Staatskirche und den Kirchenstaat. Es kann keinem ernsten und unbefangenen Beobachter des Weltganges sich verbergen, daß beide Produkte des menschlichen Gesamtlebens in vielfachem Betrachte eher eine Verkehrung der Reichsgottesidee, als eine teilweise und abwechselnde Vorausdarstellung derselben genannt zu werden ver-

dienen. Sie verdanken ihr Aufkommen, ihren Bestand und ihre Gebietserweiterungen zu einem großen Teile dem gottentfremdeten Welt- und nicht dem heiligen Geiste, und werden mit diesem Prädikate auch in die Wage des letzten Gerichtes fallen. Gleichwohl sind sie die von dem heiligen Geiste auserlesenen Stätten, an welchen er auch hier wieder in staunenswerter Verborgenheit sein Heiligungswerk durchführt. Denn sie sind ja nicht nur aus seinen Wurzeln uranfänglich herausgewachsen, von seiner Macht getragen, mit seinen Säften genährt, sondern sie bedeuten auch trotz aller Verderbnis, die sich ihrer bemächtigt hat, heute wie am Anfang nichts andres als die Gestalt des Menschensohnes, die sich in ihnen dereinst in tadelloser Reinheit und sonnenhellem Glanze der Welt zu schauen geben soll. Das ewige Hohepriestertum Jesu Christi und seine königliche Gewalt über alles, die ihm der Vater gegeben hat, bildet das verborgene Allerheiligste dieser scheinbar ganz und gar aus fleischlicher Thorheit und Sünde zusammengefügten Gebäude, das große Rätsel ihres Jahrhunderte und Jahrtausende überdauernden Bestandes, das wunderbare Geheimnis ihrer Fähigkeit, neben den ohne Unterlaß aus ihnen hervorqualmenden Wolkenmassen der Finsternis doch immer wieder Lichtströme über die Erde sich ergießen zu lassen. Es ist andrerseits der sprechende Beweis von dem Mangel an Gerechtigkeit der christlichen Staaten, daß die dem Gottesleben principiell zugekehrte Seite des menschlichen Gesamtlebens zu jetziger Zeit bei aller Verunstaltung, welche das Hohepriestertum Jesu durch sie erleidet, dennoch sich im Übergewichte über die andre Seite dauernd zu halten vermag. Denn die Ehre Christi kann erst dann ganz an den Tag kommen, wenn sein Königreich über alles herrscht, wenn sein Versöhnungswerk durch den Dienst des priesterlichen Amtes und allgemeinen Wirkens auf Erden den ganzen Naturgrund des menschlichen Gesamtlebens geheiligt hat. Es kann ja kein Zweifel sein, daß in der Schrift, zumal in den umfassenden Zeugnissen der neutestamentlichen Weissagung nicht sowohl der hohepriesterliche als vielmehr der Königsname Christi die ganze Hoheit und Herrlichkeit seiner Person und seines Werkes verkündigt. Darin wird also der Schrift zufolge noch eine letzte Umkehrung der Gegensätze bestehen, durch welche das Reich Gottes auf Erden hindurchgehen muß. Wenn solchergestalt das von Christus ausgegangene Wort die Umwandlung der Welt,

der Menschheit nicht allein, sondern auch der Erde, die Gott den Menschen gegeben hat, soweit wird vollendet haben, daß es Zeit ist, die Schale zu sprengen, in welcher die Herrlichkeit des Sohnes Gottes zur Reife kam, und dem Tode für immer zu übergeben, was lebensunfähig war, und wenn dann nach der schönen Weissagung Sacharjas (6, 12 f.) die Königskrone auf dem Haupte des Menschensohnes mit dem Schmuck des Hohenpriesters sich vereinigt: dann ist das Reich Gottes endgültig gekommen, und der heilige Geist hat das Werk vollbracht, das der Vater durch den Sohn ihm gegeben hatte, daß er es thun sollte.

Von demselben Verfasser erschien früher:

Die

Biblische Lehre vom heil. Geiste.

Erster Teil:

Exegetische Darstellung der Lehre vom heiligen Geiste.

Preis 4,80 M., geb. 5,60 M.

Das ist eine äußerst gediegene biblisch-theologische Studie, die sich den pneumatologischen Forschungen, mit denen uns von Oettingen, Kölling u. a. vor einigen Jahren beschenkt haben, würdig anreiht. Ließ sich aus der Feder des Verf. der feinsinnigen Schrift: „Die Lehre vom geistlichen Amte" von vorn herein etwas Geistvolles und Tiefsinniges erwarten, so ist diese Erwartung nicht getäuscht. Jede Blattseite zeugt von eingehender Beschäftigung mit der heiligen Schrift, aus der der Verfasser seine Richtlinien nimmt, und vom Boden der gewonnenen Schriftresultate aus sucht er dann seine Aufgabe zu lösen. Alles, was die Schrift Alten und Neuen Testaments über das Wesen und Wirken des heiligen Geistes aussagt, wird sorgfältig gesammelt, und die sämtlichen Zeugnisse der Schrift werden zu einem einheitlichen Lehrgange verarbeitet. Für die Selbstbethätigung des heiligen Geistes eruiert der Verfasser drei Wirkungsweisen, und zwar in der Art, daß der heilige Geist zuerst als Naturgeist in der Schöpfung, sodann als heiliger Geist im Leben der Christen, endlich als ewige Persönlichkeit in dem innertrinitarischen Verhältnis sich offenbart. Namentlich dieser letzte Teil enthält eine Fülle von zutreffenden Ausführungen des theologisch und philosophisch hervorragenden Gelehrten. **Reichsbote.**

Die

Erziehung der konfirmierten Jugend zur Kirchengemeinschaft

eine Pflicht der deutsch-evangelischen Kirche.

Von

Prälat D. K. Lechler.

Preis 80 Pfennig.

Es redet hier ein ebenso warm- als weitherziger Mann, den eine heilige Sorge um sein Volk und seine Kirche erfüllt, und er redet in einer edlen, oft zu wunderbarer Schönheit sich erhebenden Sprache. **Schwäb. Merkur.**

Geschichte der

Lehre vom heiligen Geiste

in zwei Büchern.

Von **D. K. F. Noesgen,**
Professor in Rostock.

Preis 6,40 M., geb. 7,20 M.

Dies wertvolle Buch kommt als Ergänzung zu Lechlers „Biblischer Lehre vom heiligen Geiste" gerade zur rechten Zeit. Man kann von beiden Büchern sagen, daß sie einen in unbegreiflicher Weise vernachlässigten Abschnitt der Theologie mit glücklicher Hand bearbeiten, das eine ein Stück Kirchenlehre, das andere ein Stück Dogmengeschichte. Beide sind bescheiden genug, ihre Arbeiten als Anfänge hinzustellen; aber dieselben sind doch viel mehr. Noesgen hat wirklich sehr lehrreiche Ausführungen gegeben, besonders für die Zeit seit dem Pietismus und ganz besonders über die Ritschl'sche Theologie und Schule. Das Buch ist eine überaus willkommene Gabe, geeignet, die Disciplin, der es dient, zu bereichern.

Litt. Beilage der Dt. ev. Kirchenztg.

Kölling, Sup. D. W., **Pneumatologie** oder die Lehre von der Person des Heiligen Geistes. 6 M., geb. 7 M.

— — **Die Satisfactio vicaria** das ist die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung des Herrn Jesu. I. Bd.: Die Vorfragen. 4,50 M., geb. 5,40 M. — II. Bd.: Der Aufbau. 6 M., geb. 7 M.

Stosch, P. Georg, **Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes** in der apostolischen Zeit und in der Gegenwart. Vortrag. 40 Pf.

Hollensteiner, P. K., **Das Weltelend und die Welterlösung.** Versuch einer Pneumatik. 10 M., geb. 12 M.

Cremer, Prof. D. H., **Die paulinische Rechtfertigungslehre** im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. 2. Auflage. 6,75 M., geb. 7,50 M., mit Bibelstellen- und Sachregister geb. 8 M. — Das Bibelstellen- und Sachregister kostet apart 50 Pf.

Philippi, † Prof. Dr. Fr. Ad., **Die Lehre von der Kirche.** (Kirchl. Glaubenslehre. V, 3.) 2. Aufl. 4,50 M.

Hashagen, Prof. D. J. F., **Seelsorgerliche Kreuzfahrten** im Kampf wider kräftige Irrtümer. 2 Bde. 11,50 M., geb. 13,50 M.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01193 8455